

**fOLIA**  
**THEOLOGICA**  
**ET CANONICA**

---

**2020**

■ IX (31/23)

# FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA

## EDITOR:

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

## EDITORIAL BOARD OF THE THEOLOGICAL SECTION:

György FODOR (Budapest)  
Mihály KRÁNITZ (Budapest)  
Huba RÓZSA (Budapest)  
✠ Gerhard Ludwig Card. MÜLLER (München)  
Helmuth PREE (München)  
Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Wien)

## SCIENTIFIC BOARD OF THE THEOLOGICAL SECTION:

László GÁJER  
Máté GÁRDONYI  
Imre KOCSIS  
Géza KUMINETZ  
Mihály LAURINYEZ  
László PERENDY  
Attila PUSKÁS  
Krisztián VINCZE

## EDITORIAL BOARD OF THE CANON LAW SECTION:

✠ Antonio María Card. ROUCO VARELA (Madrid)  
✠ Péter Card. ERDŐ (Esztergom-Budapest)  
✠ Juan Ignacio ARRIETA (Roma)  
Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (Madrid)  
Winfried AYMANS (München)  
Bruno ESPOSITO, O.P (Roma)  
Giorgio FELICIANI (Milano)  
Adolfo LONGHITANO (Catania)  
Kenneth PENNINGTON (Washington, D.C.)  
Helmuth PREE (München)  
Joaquín SEDANO RUEDA (Pamplona)  
Peter SZABÓ (Budapest)  
Spyridon TROIANOS (Athens)

## SCIENTIFIC BOARD OF THE CANON LAW SECTION:

Orazio CONDORELLI (Catania)  
Pablo GEFAELL (Roma)  
Elmar GÜTHOFF (München)  
Katalin HÁRSFAI (Budapest)  
Astrid KAPTIJN (Paris)  
Géza KUMINETZ (Budapest)  
Natale LODA (Roma)  
Lorenzo LORUSSO (Bari)  
✠ Cyril VASIL' (Košice)  
Jose Miguel VIEJO-XIMÉNEZ (Las Palmas)

# FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA

---

2020

■ IX (31/23)



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT  
Publishing House, Budapest



## TABLE OF CONTENTS

### SACRA THEOLOGIA

ZOLTÁN KOVÁCS, <i>Fondamenti teologici della venerazione ecclesiale di Maria</i> . . . . .	13
MIHÁLY KRÁNITZ, <i>The bell rings. Some thoughts on migration in the spirit of spiritual ecumenism</i> . . . . .	35
ANDRÁS FEJÉRDY, <i>Universalismo cattolico e particolarismo nazionale in Ungheria e nell'Europa Centro-orientale dopo la prima guerra mondiale</i> . . . . .	41
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>Pope Benedict XV's negotiations and the last years of the Austro-Hungarian Empire</i> . . . . .	59

### IUS CANONICUM

PÉTER ERDŐ, <i>The origin and spread of parishes</i> – Models of mission and local pastoral care in the first millennium . .	73
BRUNO ESPOSITO, O.P., <i>Il rapporto del Codice di Diritto Canonico Latino con i privilegi</i> – Commento sistematico- esegetico alla seconda parte del can. 4 del CIC/83. . . . .	91
LEVENTE LINCZENBOLD, <i>The theological and juridical significance of the pastoral council as a body serving the cooperation of the bishop and the laity</i> . . . . .	129
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>The early councils and their effect on liturgy, according to the canonical collections up to the Decretum Gratiani</i> . . . . .	147
LÓRÁND UJHÁZI, <i>Nuptial prohibitions in the current Code of Canon Law (Can. 1071)</i> . . . . .	163
JOSÉ MIGUEL VIEJO-XIMÉNEZ, <i>La antigüedad del manuscrito SG a la luz de las glosas y las adiciones marginales de los "Exserpta Sanctorum Patrum"</i> . . . . .	177

TWENTY SECOND INTERNATIONAL CANON LAW CONFERENCE

«Normativa canonica nel tempo di Papa Francesco:  
rinnovamento e continuità»

10<sup>th</sup> February 2020

JUAN IGNACIO ARRIETA, <i>Modifiche e aggiornamenti del testo del Codice del 1983 durante il pontificato di Papa Francesco</i>	243
MANUEL SATURINO DA COSTA GOMES, <i>Le norme extra-codicali di Papa Francesco afferenti alle tematiche dei libri VI e VII del CIC 1983</i>	261
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>Pastoral legislation of Pope Francis: New norms on teaching and sanctifying mission since 2013</i>	319

**RECENSIONS**

BELFIORE, G., <i>I processi di nullità matrimoniale nella riforma di Papa Francesco</i>	335
CAPOZZA, M. T., <i>Sacerdotium nelle Novelle di Giustiano. Consonantia (συμφωνία) e amplificatio della res publica</i>	338
DALLA TORRE, G., <i>Papi di Famiglia. Un secolo di servizio alla Santa Sede</i>	340
CARNÌ, M., <i>La responsabilità civile della diocesi per i delitti commessi dai presbiteri. Profili canonistici e di diritto ecclesiastico</i>	342
MINELLI, CH. (a cura), <i>Scuola, Religione, nuove generazioni. Esperienza giuridica e risorse del futuro</i>	344
ERDŐ, P., <i>Az egyházjog lelke. Kánonjog a társadalomban és a hívő közösségben</i>	346
FANTAPPIÈ, C., <i>Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa</i>	349
SABBARESE, L. (a cura di), <i>Opus humilitatis iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis, I.</i>	351
FELICIANI, G., <i>Papato, episcopati e società civili (1917–2019). Nuove pagine di diritto canonico ed ecclesiastico</i>	354
SZUROMI, SZ. A., <i>A teológia és a kánonjog harmóniája. Az Egyház tanbeli és fegyelmi egysége</i>	356

**REPERTORY**

*Sistematic Repertory of the Folia Theologica (since 1990)  
and of the Folia Canonica (since 1998)  
then of the Folia Theologica et Canonica (since 2012)  
(1990–2020).....* 361

**NOTITIAE** ..... 395

**SERIES ET PERIODICA**

**CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA COMMUTATA** ..... 397





IN MEMORIAM

S.EM.A R.MA CARD. ZENON GROCHOLEWSKI  
(† July 17<sup>th</sup> 2020)

PROF. STEPHAN HAERING, OSB  
(† November 18<sup>th</sup> 2020)

PROF. GIUSEPPE DALLA TORRE  
(† December 3<sup>rd</sup> 2020)



# SACRA THEOLOGIA



Zoltán Kovács

## FONDAMENTI TEOLOGICI DELLA VENERAZIONE ECCLESIALE DI MARIA

INTRODUZIONE; I. IL CONCETTO DEL CULTO CRISTIANO; II. IL CULTO DELLA MADRE DI DIO, 1. “Onorata con culto speciale” (LG 66), 2. La Trinità: fonte e fine ultimo del culto mariano, 3. Il culto mariano è una parte integrante della fede cattolica, 4. Nel culto di Maria riconosciamo la presenza della grazia divina che l’ha resa santa, 5. La maternità divina si culmina nella maternità ecclesiale di Maria, III. ALCUNE MANIFESTAZIONI CULTUALI NELLE FONTI TEOLOGICHE, 1. I primi segni del culto mariano nella Scrittura, 2. L’importanza della Tradizione della Chiesa, 3. Il ruolo del Magistero, 4. La liturgia come “luogo per eccellenza” del culto mariano, 5. La pietà popolare mariana, animata dal *sensus fidei*; IV. LE CARATTERISTICHE DI UN CORRETTO CULTO MARIANO, 1. Culto cristocentrico, 2. L’aspetto trinitario del culto mariano, 3. L’aspetto ecclesiologico, 4. Espressioni nel linguaggio umano, 5. L’indole pasquale, 6. L’aspetto psicologico, 7. *Lex orandi e lex credendi* in culto, a. La varietà delle forme delle espressioni devozionali, b. Excursus: Un esempio concreto: la venerazione di Maria non è separabile dalla sua famiglia, 8. *Le virtù di Maria*; V. LA PRESENZA DI MARIA NELL’AZIONE LITURGICA DELLA CHIESA, 1. Maria è presente ad agisce attivamente nella liturgia, 2. Analogia tra il mistero cristologico la vita di Maria, 3. La continuità della grazia mediante la ‘*commemoratio*’, 4. La presenza della Chiesa intera nella celebrazione liturgica, 5. Ri-attualizzazione del mistero pasquale; CONCLUSIONE

KEYWORDS: cult, honor the Virgin Mary, Mother of God, liturgy, folk piety, Eternal High Priest, *Lumen gentium*

### INTRODUZIONE

Il culto, bensì non è un *proprium* assoluto del cristianesimo, svolge un ruolo eminentemente importante nella pratica dei cristiani. Il culto mariano, soprattutto presso i cattolici e gli ortodossi, è un vero motore della vita spirituale. Bisogna evitare però ogni equivocità, che potrà risultare fraintendimenti. Il culto mariano, infatti, subisce spesso giuste e ingiuste critiche, perché esso, può sembrare una realtà parallela al culto cristiano, come se l’adorazione del Dio vivo e vero e la venerazione di Maria fossero rivali. In questo articolo, vorrei presentare brevemente il concetto del culto cristiano, volgendo lo sguardo successivamente alle caratteristiche generali del culto mariano.

## I. IL CONCETTO DEL CULTO CRISTIANO

Il culto cristiano affonda le sue radici nel culto divino veterotestamentario, reso all'Onnipotente unico. Gesù Cristo ricorda il primo comandamento del Decalogo: “Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto” (Mt 4,10). Il culto dei cristiani però, pur riconoscendo l'unicità del vivo e vero Dio, si sviluppa sulla scia della rivelazione trinitaria.

Per quanto riguarda la natura del culto cristiano, la Congregazione afferma: Nella vita di comunione con il Padre i fedeli sono guidati dallo Spirito (cf. Rm 8, 14), che è stato dato loro perché li trasformi progressivamente in Cristo; infonda in essi lo «spirito di figli adottivi», per cui assumano l'atteggiamento filiale di Cristo (cf. Rm 8, 15-17) e i suoi stessi sentimenti (cf. Fil 2, 5); renda presente ad essi l'insegnamento di Cristo (cf. Gv 14, 26; 16, 13-25), perché alla sua luce interpretino le vicende della vita e gli avvenimenti della storia; li conduca alla conoscenza delle profondità di Dio (cf. 1 Cor 2, 10) e li abiliti a fare della propria vita un “culto spirituale” (cf. Rm 12, 1).<sup>1</sup>

Parlando del culto cristiano prima del Concilio Vaticano II, esso viene interpretato piuttosto come un onore reso a Dio con sensi di sottomissione, dato che Dio “lo merita” per la sua eccellenza o bontà<sup>2</sup>. Il concetto del culto però, è cambiato dopo il Concilio: non vi domina più l'elemento della sottomissione, ma piuttosto la libertà e il riconoscimento della precedenza assoluta della grazia divina in ogni azione dell'orante, nonché la partecipazione libera e fruttuosa del culto di Cristo, unico Sommo ed Eterno Sacerdote.

Il culto cristiano è un *proprium* di tutti i membri della Chiesa: ogni battezzato, partecipa del sacerdozio di Cristo mediante il sacerdozio comune dei fedeli, è chiamato a rendere culto a Dio, offrendo nella preghiera – insieme ad ogni sua *actio* e *passio* assunte per il Regno dei Cieli – il suo sacrificio a Dio<sup>3</sup>, unendolo spiritualmente al sacrificio della Croce di Cristo. Egli è il fonte dell'unico culto cristiano, perché, come Sommo Sacerdote della Nuova Alleanza, ha offerto a Dio il Sacrificio perfetto sulla croce. “L'esistenza di Gesù è tutta cultuale, anche se ha il suo culmine nel sacrificio pasquale. Il sacerdozio e il

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (d'ora in poi: DPPL), Città del Vaticano 2002, n. 78.

<sup>2</sup> Per esempio: “Culto, nel significato generico della parola, è sinonimo di onore, di riverenza che si sogliono rendere ad una persona a motivo della sua eccellenza e superiorità. Esso quindi è un atto frammisto di riverenza, di sommissione e di riconoscimento della propria inferiorità” (CIAPPI, L., *Fondamenti e principi del culto di Maria in Enciclopedia Mariana “Theotòkos”*, Genova-Milano 1954. 379).

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (d'ora in poi: LG): AAS 57 (1965) 5-67, nn. 10-11.

sacrificio di Cristo sono espressivi del culto autentico, di ogni culto”,<sup>4</sup> dice S. Rosso. Tale culto supera ogni prescrizione veterotestamentaria, perché rende possibile la salvezza per tutti. La Chiesa è chiamata ad essere partecipe del culto di Cristo, Sommo Sacerdote. Non dimentichiamo le sue parole alla samaritana: “È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità” (Gv 4,23-24).

## II. IL CULTO DELLA MADRE DI DIO

### 1. “Onorata con culto speciale” (LG 66)

Mentre l’adorazione (*latria*) riguarda soltanto la Trinità, i Santi sono venerati (*dulia*) per la loro santità vissuta in Dio. Maria però, eccelle tra i Santi, e per la sua vocazione speciale compiuta nella storia della salvezza, Ella è venerata in modo speciale (*hyperdulia*)<sup>5</sup>.

Il papa Paolo VI scrive nell’Introduzione dell’Esortazione apostolica *Marialis Cultus*:

Lo sviluppo (...) della devozione verso la Vergine Maria, inserita (...) nell’alveo dell’unico culto che a buon diritto è chiamato *cristiano* – perché da Cristo trae origine ed efficacia, in Cristo trova compiuta espressione e per mezzo di Cristo, nello Spirito, conduce al Padre – è elemento qualificante della genuina pietà della Chiesa. Per intima necessità, infatti, essa rispecchia nella prassi cultuale il piano redentivo di Dio, per cui al posto singolare, che in esso ha avuto Maria, corrisponde un culto singolare per Lei [LG 66]; come pure, ad ogni sviluppo autentico del culto cristiano consegue necessariamente un corretto incremento della venerazione alla Madre del Signore. Del resto, la storia della pietà dimostra come *le varie forme di devozione verso la Madre di Dio, che la Chiesa ha approvato entro i limiti della sana e ortodossa dottrina* [LG 66] si sviluppino in armonica subordinazione al culto che si presta a Cristo e intorno ad esso gravitino come a loro naturale e necessario punto di riferimento. Anche nella nostra epoca avviene così. La riflessione della Chiesa contemporanea sul mistero del Cristo e sulla sua propria natura l’ha condotta a trovare, alla radice del primo e a coronamento della seconda, la stessa figura di Donna: la Vergine Maria, Madre appunto di Cristo e Madre della Chiesa. E l’accresciuta conoscenza della missione di Maria si è tramutata in gioiosa venerazione verso di lei e in adorante rispetto per il sapiente disegno di Dio, il quale ha collocato nella sua Famiglia – la Chiesa –, come in ogni focolare domestico, la figura di Donna, che nascostamente

<sup>4</sup> Rosso, S., *Atteggiamenti culturali verso la Beata Vergine*, in *Marianum* LVIII (1996) 360.

<sup>5</sup> Più dettagliatamente vedi: LG 66-67.

e in spirito di servizio veglia per essa e benignamente ne protegge il cammino verso la patria, finché giunga il giorno glorioso del Signore.<sup>6</sup>

## 2. La Trinità: fonte e fine ultimo del culto mariano

Nel culto di Maria, e dei Santi (svolto in modo sia diretto che indiretto, mediante oggetti sacri, o vari gesti), la lode e la venerazione sono indirizzate sempre alla Santissima Trinità. “Il culto cristiano infatti è, per sua natura, culto al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, o meglio – come si esprime la Liturgia – al Padre per Cristo nello Spirito. In questa prospettiva, esso legittimamente si estende, sia pure in modo sostanzialmente diverso, prima di tutto e in maniera speciale alla Madre del Signore, e poi ai Santi, nei quali la Chiesa proclama il mistero pasquale, perché essi hanno sofferto con Cristo e con lui sono stati glorificati”, dice la *Marialis Cultus* (n. 25). I Santi non sono venerati fundamentalmente per la loro eccellenza o grandezza spirituale personale, ma per i doni soprannaturali ottenuti da Dio e vissuti in Dio (carismi, talenti personali, compimento fedele della vocazione, perseveranza negli obblighi legati alla condizione di vita, accettazione del martirio, ecc), veri meriti di Cristo in loro. Parlando dei loro meriti, bisogna enfatizzare quelli di Gesù Cristo, che si riverberano nella vita cristiana dei Santi, nella loro fede e condotta morale.<sup>7</sup> Naturalmente il culto ufficiale della Chiesa si svolge soltanto nei confronti di coloro la cui santità di vita e presenza nella Chiesa glorificata è stata riconosciuta dalle autorità ecclesiastiche (mediante beatificazione o canonizzazione).

## 3. Il culto mariano è una parte integrante della fede cattolica

Esso “si giustifica solo all’interno dell’unico culto cristiano. Qualsiasi riflessione sulla pietà mariana nella Chiesa deve partire da questa affermazione fondamentale”<sup>8</sup>. La *Lumen Gentium* nel paragrafo 66 riassume così i fondamenti teologici del culto mariano:

Maria, perché madre santissima di Dio presente ai misteri di Cristo, per grazia di Dio esaltata, al di sotto del Figlio, sopra tutti gli angeli e gli uomini, viene dalla Chiesa giustamente onorata con culto speciale. E di fatto, già fino dai tempi più antichi, la beata Vergine è venerata col titolo di «madre di Dio» e i fedeli si rifugiano sotto la sua protezione, implorandola in tutti i loro pericoli e le loro necessità.

<sup>6</sup> PAULUS VI, Adh. Ap. *Marialis Cultus* (d’ora in poi: MC): *AAS* 66 (1974), 113-168, *Introduzione*.

<sup>7</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* (d’ora in poi: CCC) 2007-2010.

<sup>8</sup> VALENTINI, A., *Lc 1,39-45: Primi indizi di venerazione della Madre del Signore*, in *Marianum* LVIII (1996) 332.



#### *4. Nel culto di Maria riconosciamo la presenza della grazia divina che l'ha resa santa*

La *tapeinosis* della Beata Vergine (cfr. Lc 1,48), l'appartenenza agli *anawim* del Signore e la vita nella Santa Famiglia suggeriscono che Maria è una persona umana semplice, resa però piena di grazia sin dal primo momento della sua vita (diventando così *pre-redenta* ed immacolata), ha vissuta la sua maternità divina in verginità perpetua, e terminato il percorso della vita terrena, è stata assunta in cielo, glorificata in corpo e in spirito. Tutti questi doni e privilegi di Maria trovano la loro fonte e mèta in Dio, dispensatore di ogni grazia. Maria è venerata perché ha accolto e ha vissuto questi doni di grazia secondo la volontà di Dio.

Tali doni sono strettamente collegati alla maternità divina. La verginità perpetua riceve il suo senso da quella, e come tale, illumina la maternità divina, perché Maria vive la sua verginità in funzione e in servizio della maternità divina. L'essere piena di grazia non significa soltanto di essere esente da ogni peccato (compreso quello originale), ma anche l'essere redenta in modo anticipato per accogliere così il Redentore nella sua vita. Tutto ciò si comprende anche nella prospettiva della maternità divina. L'Assunzione di Maria in totalità della sua persona, nella gloria celeste, è altrettanto strettamente legata alla sua divina maternità, perché oltre la rappresentanza della condizione dell'essere rigenerati dalla grazia redentrice, e di come la Chiesa dovrà diventare nella pienezza dei tempi, la ragione dell'Assunzione si trova nell'argomento che il corpo che ha portato in sé il *Logos* fattosi uomo, non può andare in corruzione. Maria è anche mediatrice delle grazie, unitamente all'unico Mediatore (cfr. 1Tim 2,5), in vicinanza materna singolare al Figlio, e a tutti coloro che sono diventati fratelli del suo Figlio, e nel Figlio, mediante il battesimo.

#### *5. La maternità divina si culmina nella maternità ecclesiale di Maria*

La Madre di Cristo è anche Madre del Corpo mistico di Cristo, cioè della Chiesa<sup>9</sup>. Perciò, anche se la sua maternità ecclesiale, in un certo senso, inizia con l'Incarnazione del Verbo nel suo seno, la vera e propria maternità eccle-

<sup>9</sup> “La beata Vergine, predestinata fino dall'eternità, all'interno del disegno d'incarnazione del Verbo, per essere la madre di Dio, per disposizione della divina Provvidenza fu su questa terra l'alma madre del divino Redentore, generosamente associata alla sua opera a un titolo assolutamente unico, e umile ancella del Signore, concependo Cristo, generandolo, nutrendolo, presentandolo al Padre nel tempio, soffrendo col Figlio suo morente in croce, ella cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore, coll'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità, per restaurare la vita soprannaturale delle anime. Per questo ella è diventata per noi madre nell'ordine della grazia” (LG 61).

siale si manifesta la prima volta quando sotto la croce, Ella diventa madre dell'apostolo Giovanni (e perciò, di tutti gli apostoli, e in un senso più largo, di tutta la Chiesa; cfr. Gv 19,25-27). I titoli "interceditrice" "avvocata", "ausiliatrice", "soccorritrice", "mediatrice" (cfr. LG 62) sono tutti propri di Maria, ma Ella compie tali funzioni cooperatrici con il Redentore in base alla sua maternità spirituale nei confronti della Chiesa.<sup>10</sup> La gente semplice percepisce anzitutto la maternità spirituale di Maria, e si avvicina a Lei come alla propria madre. Il fondamento primo del culto di Maria quindi, è la sua maternità divina<sup>11</sup> che si collega con la maternità ecclesiale. Ella, con amore materno vigila sui passi della Chiesa pellegrina, orientandoli verso la Patria celeste (cfr. LG 68).

Maria accompagna la Chiesa intera con il suo amore materno. Ella, in un certo senso, "presiede" la *Communio Sanctorum*,<sup>12</sup> ed intercede per i membri della Chiesa sofferente e pellegrina.

<sup>10</sup> Cfr. IOANNES PAULUS II, Litt. Enc. *Redemptoris Mater* (25 mart. 1987): AAS 79 (1987) 361-433, nr. 44.

<sup>11</sup> Seguendo le categorie caratteristiche della maternità di Maria in base ad un'articolo di I. Calabuig (CALABUIG, I., *Il culto alla Beata Vergine: Fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano* in PERETTO, E. [a cura di], *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il duemila* [Atti del 7° Simposio Internazionale Mariologico, Roma, 21-22-23 giugno 1988], Roma-Bologna 1989. 197-207), possiamo affermare quanto segue:

La maternità divina di Maria è *predestinata*, cioè, è stata preparata sin dal primo peccato ("protovangelo": Gen 3,15) dalla volontà salvifica di Dio, e preannunciata da alcune profezie (cfr. Is 7,14); è *salvifica*, perché è fondamento umano per l'Incarnazione del Figlio di Dio avvenuta per la nostra salvezza; è *messianica* perché l'Unto (cioè il *Messia*) che nasce da Maria, proviene dalla discendenza di Davide che compie totalmente le profezie messianiche; è *vergine* perché Maria vive la castità corporeo-spirituale nel servizio e in funzione della maternità divina, che non è solo una manifestazione della sua santità personale, della sua dedizione totale a Dio e del suo essere pre-redenta, ma anche segno della nuova creazione dell'uomo redento e santificato in corpo e spirito, segno della vita "vergine" nel cielo, nonchè della risurrezione di Cristo dalla "tomba vergine"; è *umana* perché non si tratta di nessuna teogamia: Gesù ha ereditato completamente le caratteristiche del suo corpo umano da sua Madre, e il vero Dio, mediante l'*unio hypostatica*, diventa anche vero uomo; è *libera* e *responsabile* perché la sua maternità divina non è stata frutto di costrizione o di puro caso, ma ha richiesto la decisione consapevole e libera di Maria, portata nella luce dello Spirito e nella libertà totale propria della condizione di *gratia plena*; è *sponsale*, perché appartiene totalmente al Signore, ma alla pienezza del Regno di Dio anch'Ella dovrà aspettare; *trinitaria* perché Ella non ha rapporto intimo solo con il Figlio, ma anche con il Padre e con lo Spirito; è *escatologica* perché la sua maternità non copre solo una vita terrena, ma continua nella gloria celeste, ed avrà il suo compimento quando tutto sarà ricapitolato in Cristo; è *epifanica* perché la manifestazione della divinità messianica di Gesù sta in rapporto profondo con la sua maternità divina; è *unica* perché irripetibile nell'opera della salvezza; è *universale* perché Gesù è salvatore universale di tutta l'umanità (perciò Maria, la *Nuova Eva* è "Madre di tutti i viventi", in modo più eccellente di Eva).

<sup>12</sup> Nella conversazione quotidiana si usa spesso il termine *Comunio Sanctorum* per nominare la Chiesa celeste. In realtà, tale concetto porta in sé un significato più ampio: "comunione dei santi" ha (...) due significati, strettamente legati: "comunione alle cose sante ("sancta")" e "comunione tra le persone sante ("sancti")" (CCC 948), cioè la comunione intera della Chiesa del cielo e della terra.

La venerazione di Maria non si ferma a livello dell'onore, gratitudine e stupore verso di Lei, ma diventa veramente personale nell'amore, e raggiunge il suo vero culmine nell'adorazione di Dio. Possiamo quindi, affermare che, la venerazione di Maria è un atto profondamente ecclesiale<sup>13</sup>.

### III. ALCUNE MANIFESTAZIONI CULTUALI NELLE FONTI TEOLOGICHE

Dato che la mariologia occupa un posto centrale nella teologia, le fonti di essa sono identiche a quelle della teologia: Sacra Scrittura, *Traditio*, Magistero, Liturgia e *Sensus fidelium*<sup>14</sup>. Il culto mariano non deve distaccarsi mai dal *depositum fidei*, suo contesto autentico, bensì deve attingere il suo contenuto da esso.

#### 1. I primi segni del culto mariano nella Scrittura

Nella Sacra Scrittura troviamo numerose forme di culto. Solo qualche esempio dal Nuovo Testamento: Maria e Giuseppe accolgono nella loro vita il dono sublime di Dio con immenso amore e rispetto (Lc 2,7); i pastori e i magi rendono culto all'Unigenito (Lc 2,8-20; Mt 2,1-11); e le parole profetiche di Simeone e di Anna si trasformano nella lode di Dio (Lc 2,27-37).

L'evangelista Luca però, presenta la prima manifestazione del culto mariano nella storia. Parliamo della scena della visitazione di Maria ad Elisabetta (Lc 1,39-56). A. Valentini afferma: "Per quanto sensazionale possa sembrare, bisogna dire che, senza una qualche forma di venerazione – certamente embrionale – a livello neotestamentario, non è possibile giustificare lo sviluppo del culto mariano nelle Chiese dei primi secoli e dei quelli successivi"<sup>15</sup>.

La parente d'età avanzata nomina Maria *benedetta*. Non lo fa meramente per la sua persona, ma per "il frutto del grembo" suo (cfr. Lc 1,42). Possiamo

<sup>13</sup> H. U. von Balthasar parla del principio petrino e di quello mariano della Chiesa (cfr. *Il complesso anti-romano. Come si può integrare il Papato nella Chiesa universale*, Brescia 1975. 447). L. Scheffczyk afferma a questo proposito: "È il cosiddetto principio 'petrino', che conferisce alla Chiesa il sostegno, la struttura e l'unità, non solo in un senso esteriore, bensì donandole anche la certezza e la sicurezza della sua mediazione salvifica" (*La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998. 103-104). Partendo da quest'affermazione, possiamo constatare che Maria è Madre della gerarchia ecclesiastica e tutela l'unità della Chiesa, dandole sostegno e compiendo il ruolo di mediatrice delle grazie.

<sup>14</sup> Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (d'ora in poi: PAMI), *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, n. 24.

<sup>15</sup> VALENTINI, A., *Lc 1,39-45: Primi indizi di venerazione della Madre del Signore*, in *Marianum* LVIII (1996) 331.

quindi, scoprire le caratteristiche del culto mariano corretto in questo brano evangelico: la venerazione (lode) parte da una persona umana, ma non privando lo stimolo dello Spirito (Elisabetta stessa “si riempi dello Spirito”; 1,41). La lode sembra essere diretta a Maria, ma la causa e il fine ultimo di essa non è la sua persona: “e benedetto *il frutto del tuo seno*” (1,42). Il culto si verifica nello Spirito, e tale atto fortifica ancor di più la fede del credente, anzi spesso risulta una certa *professio fidei*: “A che debbo che la madre del *mio Signore* venga a me?” (1,43). L’atto del culto non passa senza effetto di grazia attraverso colui che lo rende esplicito: “Ecco, appena la voce del tuo saluto è giunta ai miei orecchi, il bambino ha esultato di gioia nel mio grembo” (1,44). Il culto quindi, non è mai a “senso unico”, bensì ha un effetto di *reditus* anche per il credente (vedi il *Magnificat*). Risulta chiaro che il vero culto mariano è impensabile senza lo Spirito che suscita in fondo ogni culto cristiano il quale, per sua natura, ha il suo fine ultimo nella “gloria della santissima e indivisibile Trinità” (LG 69).

## 2. L'importanza della Tradizione della Chiesa

La fonte più originale del culto mariano è quindi, la Sacra Scrittura, perché essa segna nel modo più autentico il posto di Maria nella storia della salvezza. Ma gli scritti della *Traditio Ecclesiae* sono altrettanto importanti<sup>16</sup>, perché i Padri della Chiesa e i primi cristiani hanno avuto cura sin dagli inizi di spiegare (cfr. 1Pt 3,15) e difendere mediante la teologia *kerigmatica*, in modo più autentico le verità riguardanti la persona di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, verità fondamentali delle *professio fidei* cristiane. Appunto per chiarire la vera umanità di Cristo, essi trovavano il suo fondamento, per dire: la “garanzia” dell’umanità di Gesù nella sua Madre.<sup>17</sup> L’uomo Gesù Cristo è anche vero Dio, perciò Maria è Madre di Dio, la *Theotokos*<sup>18</sup>.

I primi cristiani hanno già precepito le verità di fede riguardo alla maternità divina e alla verginità perpetua di Maria, prima di che esse siano state definite dogmi. Come esempio, voglio sottolineare l’antifona antica *Sub tuum praesidium*, databile al III secolo, in cui traspare la venerazione della *Madre semprevergine di Dio*, a cui possiamo ricorrere con fiducia per trovare protezione.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Dei Verbum* (d’ora in poi: DV): AAS 58 (1966) 817-836, nn. 8-9.

<sup>17</sup> Cfr. GILA, A., *Mariologia patristica* in GASTALDELLI, F. – AL., *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* (Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa, 41), Roma 2005. 32.

<sup>18</sup> Cfr. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (d’ora in poi: DH), Bologna 2003, n. 251.

<sup>19</sup> Cfr. DE FIORES, S., *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1992. 122.

Non dobbiamo dimenticare che alcune verità di fede hanno fondamenti più saldi radicati nella *Traditio* che nella Sacra Scrittura. L'Assunzione (*Koimesis*; *Dormitio*) di Maria ad esempio, non è menzionata affatto dalla Parola di Dio, ma dalla *Paradosis*<sup>20</sup>.

In Oriente fiorisce una forma caratteristica del culto: la venerazione delle icone, legittimata dal Concilio di Nicea II (787; cfr. DH 605-609). Tale culto trova il suo fondamento nel mistero dell'Incarnazione, per mezzo della quale l'Invisibile è diventato visibile. Le icone non sono semplicemente "pitture": esse sono stilate, "scritte" in atmosfera di preghiera e di meditazione<sup>21</sup>.

### 3. *Il ruolo del Magistero*

“La missione del Magistero è legata al carattere definitivo dell'Alleanza che Dio in Cristo ha stretto con il suo Popolo; deve salvaguardarlo dalle deviazioni e dai cedimenti, e garantirgli la possibilità oggettiva di professare senza errore l'autentica fede. Il compito pastorale del Magistero è quindi ordinato a vigilare affinché il Popolo di Dio rimanga nella verità che libera” (CCC 890).

Nella luce dello Spirito, lungo i due millenni della Chiesa, sono stati definiti quattro dogmi mariani. Ma il Magistero non stabilisce soltanto affermazioni dottrinali di carattere puramente sistematico, ma offre anche degli orientamenti pratici basati sull'insegnamento<sup>22</sup>, come ad esempio, il Concilio Vaticano II che, dopo aver esposto le basi storico-salvifiche ed ecclesiologiche della mariologia, parla del culto mariano (cfr. LG 66-67), esercitato nella e dalla Chiesa.

I. Calabuig accenna due documenti importanti nel campo mariologico postconciliare: Nella scia delle costituzioni *Sacrosanctum Concilium* e *Lumen gentium* si pongono le esortazioni apostoliche *Signum magnum* (13 maggio 1967) e *Marialis cultus* (2 febbraio 1974) di Paolo VI. Nella prima il Papa intese «richiamare ancora una volta l'attenzione di tutti i figli della Chiesa sull'inscindibile nesso vigente tra la maternità spirituale di Maria (...) e i doveri (*officia*) degli uomini redenti verso di lei» [PAOLO VI, *Esortazione apostolica* *Signum magnum* in *AAS* 59 (1967) s.n.]; nella seconda volle offrire alcune indicazioni per un corretto sviluppo della pietà mariana.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Cfr. *Transito Romano*, in *Codex Vaticanus Graecus* 1982. Vedi: WENGER, A., *L'Assomption de la très sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1955. 210-241.

<sup>21</sup> In Oriente, di solito, non c'è la consuetudine di fare un ritratto di una donna, e chiamarlo successivamente immagine di Maria. Infatti, Ella non vi si presenta sola, ma con il suo Figlio, o in altra forma strettamente legata al mistero di Cristo.

<sup>22</sup> H. Volk sottolineava così prima del Concilio l'inseparabilità della dottrina e venerazione mariana: “Nell'evento mariano sono da distinguere evidentemente due categorie: i dogmi mariani e la venerazione mariana (...) Perciò si desta il compito di tenere presente la corrispondenza tra i dogmi mariani e il culto mariano” (VOLK, H., *Christus und Maria*, Münster 1955), 3-4.

<sup>23</sup> CALABUIG, I., *Il culto alla Beata Vergine*, 194.

Dopo il Concilio si è creato un cosiddetto “decennio senza Maria”. Tanti avevano chiesto: come andare avanti con le indicazioni conciliari? Come “ri-conciliare” la liturgia con le forme della pietà popolare<sup>24</sup>? Come ritrovare il posto della venerazione della Madre del Signore nel culto cristiano? Alcuni, “a nome del Concilio”, hanno interpretato male la precedenza della liturgia alla pietà popolare, volendone “mandare in esilio” ogni sua forma. Ma comunque, “mentre sembrava prolungarsi la cosiddetta «crisi mariologica», propria di ambienti intellettualmente colti, di competenza teologica, il fenomeno cultuale mariano persisteva con forme non necessariamente negative. Maria è celebrata oltre le frontiere culturali e religiose e interpella le permanenti necessità dell’umanità”<sup>25</sup>.

La *Signum magnum* conteneva indicazioni piuttosto teoriche, perciò meno efficaci per il rinnovamento cultuale. La *Marialis cultus* però, è piena di orientamenti pratici circa le concrete forme di culto (*Angelus*, rosario, celebrazione delle feste mariane nell’anno liturgico ecc). Non è un caso, che dopo l’edizione di quest’ultimo documento la “crisi mariana” è stata superata.

#### 4. La liturgia come “luogo per eccellenza” del culto mariano

La liturgia svolge un ruolo importante nello sviluppo del culto della Madre di Dio. Essa è una delle fonti della teologia, perché nella presenza dello Spirito Santo e nella comunità orante della Chiesa radunatasi in ascolto della Parola di Dio e introno al Sacrificio sull’altare, molte verità di fede si sono cristallizzate e conservate. La liturgia nomina spesso Maria Vergine, Madre, Beata ecc. Le feste liturgiche ci introducono al mistero della salvezza, in cui possiamo contemplare il ruolo di Maria e sperimentare la sua attività di interceditrice e protettrice che svolge a favore di tutta la Chiesa. La liturgia si trasforma lentamente e mai senza l’approvazione della Santa Sede, perciò essa ci insegna in modo eccellente la venerazione della Madre di Dio. Come leggiamo nella Costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*:

<sup>24</sup> “La locuzione ‘pietà popolare’ designa qui le diverse manifestazioni culturali di carattere privato o comunitario che, nell’ambito della fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra Liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di una etnia e della sua cultura. La pietà popolare, ritenuta giustamente un ‘vero tesoro del popolo di Dio’, (...) manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all’eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione” (DPPL 9).

<sup>25</sup> MAGGIANI, S. M., *Culto* in DE FIORES, S. – SHIEFER, V. F. – PERRELLA, S. M. (a cura di), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009. 358.

Nella celebrazione di questo ciclo annuale dei misteri di Cristo, la santa Chiesa venera con particolare amore la beata Maria, madre di Dio, congiunta indissolubilmente con l'opera della salvezza del Figlio suo: in Maria ammira ed esalta il frutto più eccelso della redenzione, ed in lei contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa desidera e spera di essere nella sua interezza.<sup>26</sup>

### 5. *La pietà popolare mariana, animata dal sensus fidei*<sup>27</sup>

La pietà popolare è un campo peculiare del culto cristiano. Essa se ben curata, abbonda di frutti spirituali. Le singole pratiche di essa aprono le profondità del cuore umano. Non bisogna dimenticare però che, la pietà popolare esprime non di rado una “fede vissuta”, carica di caratteristiche del linguaggio umano che spesso non rimuovono gli errori, le esagerazioni, o addirittura, le forme culturali più antiquate. Resta un compito perenne del Magistero di vigilare sopra queste manifestazioni della pietà popolare, curandole, affinché esse non soffochino il vero culto, ma favoriscano l'espressione più autentica della fede professata anche nella pratica della vita religiosa<sup>28</sup>.

Il Direttorio su pietà popolare e liturgia già menzionato, fa una distinzione fra la *religiosità popolare* (n. 10) e la *pietà popolare* (n. 9). La prima indica quell'esperienza universale che scaturisce dalla tendenza di ogni cuore umano a “esprimere la sua visione totalizzante della trascendenza e la sua concezione della natura, della società e della storia, attraverso mediazioni culturali, in una sintesi caratteristica di grande significato umano e spirituale” (DPPL 10). Mentre essa “non si rapporta necessariamente alla rivelazione cristiana” (DPPL 10), il concetto di *pietà popolare* indica esplicitamente “le diverse manifestazioni culturali di carattere privato o comunitario che, nell'ambito della

<sup>26</sup> CONCILIO VATICANO II, *Costituzione liturgica Sacrosanctum Concilium* (d'ora in poi: SC): AAS 56 (1964), n. 103. Questo testo si chiama “protomariologia conciliare”.

<sup>27</sup> Il *sensus fidelium*, anche se discusso da alcuni, appartiene alle fonti della teologia. La *Lumen gentium* dice al n. 12: “Il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome suo (cfr. Eb 13,15). La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo (cfr. 1Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cfr. 1Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cfr. Gdc 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita”.

<sup>28</sup> Il concetto della pietà popolare e il suo rapporto con la liturgia sono approfonditi nel *Direttorio su pietà popolare e liturgia* precedentemente citato.



fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra Liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di una etnia e della sua cultura” (DPPL 9). Stringendo ancora il cerchio, arriviamo ad un punto specifico della pietà cristiana, che è la venerazione popolare di Maria.

L’insieme della comunità della Chiesa non può sbagliare nel “sentire” cosa è vero o falso riguardo alle verità di fede (*sensus fidelium*; cfr. LG 12). Vorrei menzionare solo i dogmi dell’Immacolata Concezione e dell’Assunzione di Maria, i quali, ben prima di essere stati definiti, anche nelle loro fasi “immature”, sono stati già percepiti, creduti, o addirittura celebrati dalla Chiesa, in un certo livello<sup>29</sup>.

#### IV. LE CARATTERISTICHE DI UN CORRETTO CULTO MARIANO

##### 1. *Culto cristocentrico*

Il culto mariano corretto è anzitutto cristocentrico. Maria è venerata per il suo Figlio. Ella partecipa in modo singolare dell’opera della salvezza compiuta dal Redentore. Ha collaborato con la volontà di Dio, accogliendo il Verbo di Dio nel suo grembo con obbedienza, e partorendo il Salvatore e, oltre il prendere cura di lui, educandolo e divenendone sua compagna e discepola nella sua missione. Maria, sotto la croce, è stata affidata da Gesù a Giovanni (cfr. Gv 19, 25-27), atto che ha segnato la sua maternità anche nei confronti della Chiesa. Come Madre della Chiesa, Ella non ha lasciato soli gli apostoli, ma pregava con loro nel cenacolo. Questa vicinanza materna ai suoi, quest’intercessione perpetua continua anche nel Cielo.

La *Marialis Cultus* afferma: “Nella Vergine Maria tutto è relativo a Cristo e tutto da lui dipende: in vista di lui Dio Padre, da tutta l’eternità, la scelse Madre tutta santa e la ornò di doni dello Spirito, a nessun altro concessi. Certamente la genuina pietà cristiana non ha mai mancato di mettere in luce l’indissolubile legame e l’essenziale riferimento della Vergine al Divin Salvatore” (n. 25).

L’aspetto mariano – come dicevamo precedentemente – non è qualche supplemento della fede cattolica, ma ne è parte integrante<sup>30</sup>. Non scaturisce da

<sup>29</sup> Il *sensus fidelium* muove la pietà popolare. Se essa si stacca dal fondamento del *depositum fidei*, soprattutto dalla rivelazione biblica, rischia di finire nel folklore o in un conglomerato di pie consuetudini, oppure nella superstizione. I vescovi, parroci e direttori dei santuari devono essere attenti alle singole forme di culto, presenti nei luoghi della loro autorità competente, favorendo le espressioni “conformi” alla fede, ed estirpando quelle erronee, rendendo possibile che la pietà popolare porti frutti abbondanti nella vita spirituale dei fedeli.

<sup>30</sup> “Maria infatti, la quale, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera le esigenze supreme della fede, quando è fatta oggetto della predicazione e della venerazione chiama i credenti al Figlio suo, al suo sacrificio e all’amore del Padre” (LG 65).



sentimenti fugaci, ma dall'accoglienza del mistero di Cristo. Se veneriamo Maria solo per sé stessa e a causa di sé stessa, il culto perde il suo senso e può diventare idolatria.

## 2. *L'aspetto trinitario del culto mariano*

Occorre considerare la venerazione della Madre di Dio nella comunione spirituale con tutte e tre le persone della Trinità. Nella sua relazione al Padre, Ella è chiamata spesso sua Figlia, o l'Ancella del Signore (in base a Lc 1,38: "Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto"). Il rapporto di Maria con il suo Figlio è evidente nel mistero dell'Incarnazione che l'ha resa Madre di Dio. Nell'opera della salvezza però, Ella è diventata anche *socia* (cfr. LG 61) e *discepola* di Cristo.

In relazione con lo Spirito Santo, Maria è intitolata non di rado come suo tempio, sposa, e santuario. E' importante non confondere il ruolo e la funzione di Maria con quelli dello Spirito, perché appunto lo Spirito è stato colui che ha reso possibile in Maria tutto ciò, per il quale La veneriamo<sup>31</sup> (cfr. MC 26).

## 3. *L'aspetto ecclesiologico*

Abbiamo già menzionato il rapporto intimo tra Maria e la Chiesa. Ella è archètipo di essa (cfr. LG 63). Similmente a Maria, anche la Chiesa è *madre* perché "genera" i figli di Dio nello Spirito, mediante il battesimo, che costituiscono il Corpo mistico di Cristo. Anche la Chiesa è *vergine*, perché è totalmente consacrata a Cristo, e nonostante ogni colpa umana, essa è santa (cfr. LG 63). Egualmente la Chiesa è *sposa*, perché vive nella tensione escatologica del "già e non ancora", appartenendo intimamente a Cristo, suo Sposo, ma aspettando ancora la piena unione con Lui (cfr. LG 64 e 68). La maternità di Maria nei confronti della Chiesa, è iniziata in un certo senso con l'Incarnazione, perché il *Logos* fattosi uomo, nel Corpo di Cristo allude al suo Corpo mistico che è la Chiesa, anche se la maternità ecclesiale di Maria è segnata soprattutto dalla crocifissione di Gesù, quando il Redentore ha affidato l'apostolo Giovanni,

<sup>31</sup> Paolo VI avverte ad una mancanza: "Si afferma, talvolta, che molti testi della pietà moderna non rispecchiano sufficientemente tutta la dottrina intorno allo Spirito Santo. Spetta agli studiosi verificare questa affermazione e valutarne la portata; Nostro compito è quello di esortare tutti, specialmente i pastori e i teologi, ad approfondire la riflessione sull'azione dello Spirito nella storia della salvezza, e a far sì che i testi della pietà cristiana pongano nella dovuta luce la sua azione vivificante. Da tale approfondimento emergerà in particolare, l'arcano rapporto tra lo Spirito di Dio e la Vergine di Nazaret e la loro azione sulla Chiesa; e dai contenuti della fede più profondamente meditati deriverà una pietà più intensamente vissuta" (MC 27).

“rappresentante” del collegio intero degli apostoli, così tutta la Chiesa, alla sua Madre.

D'altronde, Maria non è soltanto Madre della Chiesa, ma è anche un membro eccellente di Essa perché anch'Ella aveva bisogno della redenzione compiuta da Cristo, anche se la grazia della figliolanza divina nella sua vita non è avvenuta mediante il battesimo.<sup>32</sup>

#### 4. *Espressioni nel linguaggio umano*

Il culto mariano autentico non rimane mai a livello delle teorie, ma si valorizza nella pratica. Secondo S. De Fiores,

Pur ammettendo con Paolo che il cristianesimo non si fonda sulla sapienza umana, ma sulla potenza della manifestazione dello Spirito (cf. 1Cor 2, 4), il fatto culturale non può essere eliminato. In realtà non esiste un cristianesimo allo stato chimicamente puro, poichè nella storia s'incontra un cristianesimo sempre inculturato, cioè incarnato nel modo di vivere di un dato popolo in una determinata epoca storica. Non potendo uscire dalla propria cultura, è giusto assumerla responsabilmente con i suoi metodi, acquisizioni, problemi, schemi rappresentativi.<sup>33</sup>

Dato che i credenti sono persone umane che esprimono la loro venerazione nelle forme e in linguaggi umani, il culto spesso porta in sé il rischio di assumere delle forme esagerate, superstiziose, mitiche, miracolose, erranee, troppo soggettive, o addirittura, terrificanti. Se invece, le forme culturali sono curate e colmate di fede, questi fenomeni si estinguono e il culto porta molto frutto.

<sup>32</sup> MILITELLO, C. nella voce *Chiesa*, tocca l'aspetto di Maria, *membro della Chiesa*, il quale è difficilmente comprensibile senza la presenza e funzione dello Spirito Santo in Maria: “La realtà di Maria, il tratto ‘sublime’ che caratterizza il suo essere redenta, non la pone, dunque, al di fuori della Chiesa, se mai fa la primizia di essa, suo inizio. Questa singolarità e precipuità del suo essere ‘membro’, che è tutt’uno con la sua funzione nella storia della salvezza, è anche espressa nel testo dall’essere Maria ‘figlia prediletta del Padre’. Il suo carattere di inizio della Chiesa traspare anche nella dicitura ‘tempio dello Spirito Santo’. Si noti però che entrambi i termini, quello inerente la figliolanza e la predilezione e quest’ultimo inerente il tempio santo dello Spirito, sono nella Scrittura riferiti a tutti i cristiani, alla Chiesa nella sua globalità e interezza (...) L’essere membro riconduce dunque Maria pur sottolineandone la condizione esimia, alla ‘normalità’ dell’esistenza cristiana, alla Chiesa cui ella inerisce e di cui è parte integrante e viva” (MILITELLO, C., *Chiesa*, in DE FIORES, S. – FERRARI SCHIEFER, V. – PERRELLA, S. M. [a cura di], *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009. 260).

<sup>33</sup> DE FIORES, S., *Maria. Nuovissimo Dizionario*, I. Bologna 2006. 190-191.

### 5. *L'indole pasquale*

“Il ' dono della Madre' ai discepoli appare strettamente collegato con l'evento pasquale”, afferma I. Calabuig<sup>34</sup>. Il culto mariano infatti, non deve mai perdere di vista la prospettiva pasquale. Le preghiere e le pratiche delle persone, comunità o società più disperate corrono a rischio di rendere il culto troppo soggettivo o, a volte, amareggiato, rimanendo soltanto a livello delle emozioni che non superano la realtà umana. Il culto mariano se non si stacca dall'evento pasquale, mantiene la sua vitalità. Anzi, il culto mariano corretto è di carattere *eucaristico*, cioè suscita rendimento di grazie a Dio (vedi la lode di Elisabetta, come “culto mariano” fa sorgere il *Magnificat* nel cuore di Maria; cfr. Lc 1,46-55).

### 6. *L'aspetto psicologico*

Il culto mariano non deve mai cadere in “commercialismo spirituale” in cui si rende culto a Maria solo nella speranza di ricevere in cambio qualcosa, ma deve esprimersi “in spirito e verità” (Gv 4,23).

La venerazione di Maria non deve diventare mai infantile: bisogna avvicinarsi a Lei come una persona adulta a sua madre: non considerandola “onnipotente”, o “dea”, ma come è in realtà: una semplice donna che per grazia di Dio è diventata Madre di Gesù Cristo, e che intercede incessantemente per la Chiesa. In tal modo, si può evitare la creazione dei legami spirituali incorretti e le dipendenze psicologiche infantili, che condurrebbero alla “deificazione” di Maria, correndo anche il rischio di elevarla addirittura sopra Dio.<sup>35</sup>

### 7. *Lex orandi e lex credendi in culto*<sup>36</sup>

#### a. La varietà delle forme delle espressioni devozionali

Il culto mariano corretto si esprime e si nutre della preghiera. Le conoscenze teologiche su Maria (*lex credendi*) sono inseparabili dalle pratiche della vita spirituale (*lex orandi*). Esistono varie forme di preghiera approvate dalle autorità ecclesiastiche che alimentano la vita spirituale dei credenti da lunghi seco-

<sup>34</sup> CALABUIG, I., *Il culto alla Beata Vergine*, 268.

<sup>35</sup> Cfr. PINKUS, L., *Psicologia* in DE FIORES, S. – MEO, S. (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986. 1061-1068.

<sup>36</sup> PROSPERO DI AQUITANIA scrive nel suo *Indiculus* (secolo V): “quae ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi” (il corsivo è mio; cfr. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. [ed.], *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 246).

li. Il rosario è una preghiera singolarmente cristocentrica: vi si contemplando i singoli misteri della vita divino-messianica di Gesù Cristo con e per mezzo di Maria. I misteri s'includono nelle *Ave Maria*<sup>37</sup>, o sono anteposti alle decine. Le litanie lauretane sono altrettanto favorite. Anche se certe invocazioni possono sembrare antiquate o meno comprensibili per l'uomo d'oggi, esse con opportune spiegazioni possono manifestare pienamente il loro significato. L'alternanza delle invocazioni e delle risposte sempre uguali sostengono il dinamismo interno della preghiera. *L'Angelus* aiuta a contemplare il mistero dell'Incarnazione e, come tale, segna i punti cardinali della giornata, se esso è pregato ai tocchi di campana (cfr. MC 41).

Come giustamente osserva S. Perrella: "La venerazione ecclesiale e popolare non è testimoniata soltanto dalle preghiere comunitarie e del singolo fedele: l'architettura, la pittura, la scultura, le vetrate, il mosaico, la miniatura, la musica, gli inni, la poesia e la prosa latina e volgare contribuiscono a plasmare la fisionomia della pietà mariana".<sup>38</sup> Ai luoghi sacri spesso sono legati dei "miracoli". La gente che vi si raduna con animo fiducioso e credente, s'immerge in preghiera, e diventa folla di pellegrini. Infatti,

i fedeli comprendono facilmente il *legame vitale che unisce il Figlio alla Madre*. Sanno che il Figlio è Dio e che lei, la Madre, è anche *loro madre*. *Intuiscono la santità immacolata della Vergine e*, pur venerandola quale *regina gloriosa* in cielo, sono tuttavia sicuri che essa, piena di misericordia, *intercede* in loro favore e quindi *implorano con fiducia il suo patrocinio*. *I più poveri la sentono particolarmente vicina*. Sanno che essa fu *povera come loro*, che *soffrì molto*, che fu paziente e mite. *Sentono compassione per il suo dolore nella crocifissione e morte del Figlio, gioiscono con lei per la risurrezione di Gesù*. Celebrano con gioia le sue *feste*, partecipano volentieri alle processioni, si recano in *pellegrinaggio ai santuari*, *amano cantare il suo onore*, *le offrono doni votivi*. *Non tollerano che qualcuno la offenda* e istintivamente diffidano di chi non la onora.<sup>39</sup>

In molti luoghi è consuetudine la vestizione delle statue mariane, o la processione con esse. Bisogna evitare però le forme esagerate, e colmare sempre la pratica religiosa con la fede. Il culto del Cuore Immacolato di Maria è anche una forma culturale diffusa. In tanti luoghi la gente si consacra volentieri al suo Cuore, o rinnova la sua consacrazione. Anche nei paesi orientali d'Europa, è molto diffusa la venerazione di Santa Maria di Fatima e di Lourdes. Spesso

<sup>37</sup> Cfr. IOANNES PAULUS II, Litt. Ap. *Rosarium Virginis Mariæ* (16 oct. 2002): AAS 95 (2003) 8-36, n. 33.

<sup>38</sup> PERRELLA, S. M., *La venerazione a Santa Maria. Storia, teologia, prassi*, in *La Rivista del Clero Italiano* LXXXVI (2005/6) 420.

<sup>39</sup> CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, Litt. circ. *Orientamenti per la celebrazione dell'Anno mariano* (3 apr. 1987), n. 67.

si creano delle grotte nelle fendicole delle roccie, presso le quali la gente si ferma a pregare, mettendovi dei fiori, o tavolette e simboli *ex voto*.

b. Excursus: Un esempio concreto: la venerazione di Maria non è separabile dalla sua famiglia. Tra le forme della venerazione mariana bisogna enfatizzare il culto della Sacra Famiglia, o di S. Giuseppe (spesso si chiede la sua intercessione per la Chiesa, o ancor più spesso per i moribondi), e a volte, del Bambin Gesù. La pietà popolare ha sviluppato tante forme di culto della Sacra Famiglia, perché la gente vuole ottenere grazia e protezione per la famiglia e casa propria. Tolte dal contesto strettamente domestico, e considerate tra le loro vere difficoltà, le persone della Sacra Famiglia possono avvicinare efficacemente i credenti a Dio.<sup>40</sup>

Questo aspetto viene fortificato ancor più da una corretta considerazione della persona e del ruolo di S. Giuseppe, approfondita soprattutto dai papi Giovanni Paolo II, e Francesco.<sup>41</sup>

### 8. *Le virtù di Maria*

Possiamo venerare la Madre di Dio anche per le sue virtù personali (anche se esso non esaurisce in sé il concetto del culto mariano), tra le quali vogliamo sottolineare l'obbedienza, l'umiltà, la docilità, la castità, la perseveranza e la sapienza, oltre l'esercizio emblematico delle virtù teologali (fede, speranza e carità).<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> “Una più adeguata presentazione di Maria richiede oggi non solo un *restyling* dell'immagine, ma una diversa ermeneutica dei testi e una rinnovata teologia, a partire da alcuni aspetti verso cui la mentalità contemporanea è particolarmente sensibile. Non è opportuno presentare Maria come modello unilateralmente per ‘sole donne’” (DANESE, A. – DI NICOLA, G. P., *Famiglia*, in DE FIORES, S. – FERRARI SCHIEFER, V. – PERRELLA, S. M. [a cura di], *Mariologia*, 519).

<sup>41</sup> IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. *Redemptoris Custos* (15 aug. 1989): *AAS* 82 (1990) 5–34; e FRANCISCUS, Litt. Ap. *Patris corde* (8 dec. 2020).

<sup>42</sup> Cfr. ZIEGENAUS, A., *Tugend*, in BÄUMER, R. – SCHEFFCZKYK, L., (Hrsg.), *Marienlexikon*, VI. St. Ottilien 1994. 482.

## V. LA PRESENZA DI MARIA NELL'AZIONE LITURGICA DELLA CHIESA

### 1. *Maria è presente ad agisce attivamente nella liturgia*<sup>43</sup>

Maria non si aggiunge al mistero come una realtà esterna, ma “*adest et agit*”: è presente ad agisce attivamente nel culto della Chiesa. Possiamo affermare tutto ciò per *analogia fidei*: la Madre di Dio non è separabile dal suo Figlio<sup>44</sup>. Tutto ciò non vuol dire che si devono spostare gli accenti da Cristo a Maria o che, addirittura, Ella prenda il posto del Salvatore. La Vergine Maria aiuta piuttosto i cristiani ad accogliere le grazie del Signore, e ad immergersi sempre più profondamente nel mistero del suo Figlio. Maria infatti, “non si rende presente nella liturgia solo per la sua condizione gloriosa o per il suo vivere in Dio, ma per la sua appartenenza intima al mistero celebrato, come persona attivamente coinvolta nell’economia della salvezza e nel mistero pasquale. Mistero del quale essa stessa è insieme «frutto» e cooperatrice attiva”<sup>45</sup>.

### 2. *Analogia tra il mistero cristologico la vita di Maria*

J. Castellano osserva: nel modo in cui si scopre una certa ‘simmetria’ nell’unico mistero di Cristo tra Gesù di Nazaret e il Gesù risorto e asceso al cielo, così “il Nuovo Testamento conosce anche la simmetria fra il mistero di Maria di Nazaret nella sua vicenda storica ed umana, ed indirettamente quello della Madre (gloriosa) del Signore nella sua attuale presenza accanto al Figlio nella gloria”<sup>46</sup>. Anzi, “essa partecipa in modo specifico della qualità stessa del Signore Risorto”<sup>47</sup>. Mistero dell’incarnazione<sup>48</sup> e quello della redenzione (vedi più avanti), si ritattualizzano nella celebrazione eucaristica.

<sup>43</sup> Vedi anche Kovács, Z., *Magna Domina Hungarorum, La donna eucaristica, In cammino con la Patrona d’Ungheria verso il Congresso Eucaristico Internazionale del 2020 di Budapest*, in *Folia Theologica et Canonica* (2019) 21-53.

<sup>44</sup> Cfr. PIUS XII, Enc. *Mediator Dei* (20 nov. 1947): *AAS* 39 (1947) 521-600, specialmente nn. 582-583. Sulla pagina 582 il papa afferma: Maria “è strettamente inserita nei misteri di Cristo”.

<sup>45</sup> CASTELLANO, J. C., *La presenza di Maria nel mistero del culto. Natura e significato* in *Marianum* LVIII (1996) 396.

<sup>46</sup> CASTELLANO, J. C., *La presenza di Maria*, 395.

<sup>47</sup> CASTELLANO, J. C., *La presenza di Maria*, 411.

<sup>48</sup> “L’Eucaristia, mentre rinvia alla passione e alla risurrezione, si pone al tempo stesso in continuità con l’Incarnazione” (IOANNES PAULUS II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia* [d’ora in poi: EE]: *AAS* 95 (2003) 433-475, n. 55).

### 3. *La continuità della grazia mediante la ‘commemoratio’*

La presenza di Maria nel culto della Chiesa è un memoriale, perché i riferimenti mariani culturali e liturgici non sono soltanto un ricordo (o nostalgia) della sua persona, atti e parole. Ma di più: Ella è invocata come persona vivente, presente nella vita della Chiesa, essendo nella gloria celeste<sup>49</sup>, al di sopra di ogni limite dello spazio e del tempo. Invocandola quindi, si spera giustamente di ottenere ascolto.

La presenza di Cristo nel culto cristiano è evidente: senza di Lui e al di fuori di Lui non si può rendere culto a Dio. Coloro che partecipano al culto cristiano, entrano nel mistero di Cristo, di cui fa parte anche la sua Madre.<sup>50</sup>

### 4. *La presenza della Chiesa intera nella celebrazione liturgica*

Nella liturgia è presente tutta la Chiesa. I *Prefazi* finiscono spesso con una formula, nella quale si nomina la presenza degli Angeli, dei Santi, al culto dei quali si associa la preghiera pellegrina sulla terra. I “rappresentanti” della Chiesa pellegrina sono i partecipanti dell’atto liturgico. Per questa ragione e perché la grazia di Dio presente nella liturgia ha il suo effetto per tutta la Chiesa (anche agli assenti), possiamo affermare che nell’atto liturgico è presente la Chiesa pellegrina. Anzi, dato che nella liturgia si prega anche per la Chiesa sofferente, e per il fatto che anch’essi sono membri della Chiesa in modo inseparabile, anch’essi sono presenti nell’atto liturgico, ottenendovi la grazia di Dio che promuove la loro purificazione. Naturalmente, vi è presente tutta la Chiesa glorificata, alla voce di cui uniamo il nostro culto. Essendovi presente tutta la *Communio Sanctorum*, non può mancarne il membro più eccellente di quella, cioè la Beata Vergine Maria. Ella è quindi, presente nella liturgia anche in questo modo.

Bisogna sottolineare un’affermazione importante del Magistero del Santo Giovanni Paolo II sulla presenza di Maria nella liturgia:

<sup>49</sup> “La presenza gloriosa suppone da parte di Maria il suo essere con e nella Trinità” (CASTELLANO, J. C., *La presenza di Maria*, 396).

<sup>50</sup> Tale partecipazione di relizzò anche nella comunità dei primi cristiani, come enfatizza il santo papa Giovanni Paolo II, nell’enciclica *Ecclesia de Eucharistia*: “Come immaginare i sentimenti di Maria, nell’ascoltare dalla bocca di Pietro, Giovanni, Giacomo e degli altri Apostoli le parole dell’Ultima Cena: «Questo è il mio corpo che è dato per voi» (Lc 22,19)? Quel corpo dato in sacrificio e ripresentato nei segni sacramentali era lo stesso corpo concepito nel suo grembo! Ricevere l’Eucaristia doveva significare per Maria quasi un riaccogliere in grembo quel cuore che aveva battuto all’unisono col suo e un rivivere ciò che aveva sperimentato in prima persona sotto la Croce” (EE 56).

Maria è presente nel memoriale – l'azione liturgica – perché fu presente nell'evento salvifico (...); E' presso ogni fonte battesimale, dove nella fede e nello Spirito nascono alla vita divina le membra del Corpo mistico (...), è presso ogni altare, dove si celebra il memoriale della Passione-Risurrezione, perché fu presente (...) alla morte di Cristo; (...) è presso ogni cenacolo, dove con l'imposizione delle mani e la santa unzione viene dato lo Spirito ai fedeli.<sup>51</sup>

### 5. Ri-attualizzazione del mistero pasquale

Il mistero pasquale è unico. Un evento che non è solo accaduto nella storia, ma ha la sua estensione a tutta la Chiesa (e a tutto il creato) a livello della grazia, e al di sopra di ogni spazio e tempo. Coloro che rendono culto a Dio, specialmente nella liturgia, entrano in modo particolare a questo mistero. Ciò significa che la Parola di Dio letta non è una semplice ripresa di documenti biblici archiviati, ma piuttosto un "memoriale biblico", in cui Cristo è presente nell'atto liturgico, e Lui stesso insegna la Chiesa. Se Maria è Madre del Verbo (*Logos*) di Dio fattosi uomo, Ella non è separabile dalla Liturgia della Parola, nella quale ci parla lo stesso Verbo di Dio, attraverso il ministro ordinato. In modo simile, nella Liturgia dell'Eucaristia, non avviene solamente una "pia commemorazione" degli eventi dell'ultima cena, ma attraverso il sacerdote, che svolge il ministero *in persona Christi*, il Salvatore si fa presente in modo eucaristico sotto le sacre specie e, in collegamento con esso, *riattualizza* il Sacrificio, nel quale Cristo ha offerto al Padre il suo Corpo e Sangue "sull'altare della croce".

Se Maria è stata partecipe del mistero della Redenzione in modo intrinseco, mediante la sua cooperazione attiva con l'opera salvifica del Figlio (e non solamente essendo presente sotto la croce), cioè nel momento dell'attualizzazione della redenzione, mediante il sacrificio sulla croce, è allora altrettanto presente alla re-attualizzazione di questo sacrificio che avviene nel sacrificio eucaristico<sup>52</sup>. Cristo non fa un "duplicato" del suo Sacrificio redentore unico,

<sup>51</sup> IOANNES PAULUS II, *Presenza della Vergine Maria nella celebrazione liturgica (Angelus Domini della Domenica 12 febbraio 1984)* in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II VII/1* (1984) 376-377.

<sup>52</sup> Diceva a proposito B. Cignitti, prima del Concilio Vaticano II: "La Madonna non può mancare dovunque è presente l'identico Sacrificio della Croce, perché altrimenti non avrebbe senso la sua qualità di Madre universale e adiutrice della redenzione" (CIGNITTI, B., *La presenza di Maria nel divin sacrificio*, in *Rivista Liturgica* 41 [1954] 3-11, specialmente 7). In un articolo posteriore dice: "Dov'è Gesù, ivi è Maria. E dove c'è l'azione di Gesù, c'è l'azione di Maria. E' un assioma caro alla Fede e alla pietà cristiana. Gesù è frutto di Maria: ma un frutto che non si è staccato del tutto da Lei, avendo Egli deciso di servirsi sempre di Lei per donarsi, per essere riconosciuto, colto e gustato. La maternità divina, dunque, è un titolo fondamentale della presenza di Maria collegata inissolubilmente con la presenza di Gesù" (CIGNITTI, B., *Presenza e azione di Maria*, in *Rivista Liturgica* 42 [1955] 85-96, specialmente 85-86).



ma fa apparire, ri-attualizza l'unico Sacrificio pasquale nella Santa Messa. Inoltre, se Maria è stata profondamente legata al mistero dell'Incarnazione, come potremmo negare la sua presenza nell'atto liturgico? In esso infatti, in un certo senso, si riattualizza anche il mistero dell'Incarnazione sull'altare, quando le parole del ministro che svolge la liturgia sempre *in persona Christi*, "diventano corpo" in analogia del Verbo divino che è si è fatto carne nel seno di Maria<sup>53</sup>.

La Beata Vergine non agisce nel culto cristiano indipendentemente o "al posto" delle persone divine, ma sempre in modo subordinato ad esse: "l'azione di Maria è sempre dipendente dal mistero pasquale, sorgente di ogni grazia"<sup>54</sup>.

## CONCLUSIONE

Il culto mariano, a partire dall'eredità teorica preziosa dell'esortazione apostolica *Marialis cultus*, traccia ancora oggi degli orientamenti chiari, concreti e competenti per un rinnovamento sobrio e serio delle manifestazioni culturali della venerazione ecclesiale della Madre di Dio. La memoria liturgica della *Madre della Chiesa*, recentemente (2018) istituita da papa Francesco, valorizza ancor più l'indole ecclesiale di tale culto, che si inserisce nell'unico culto del Sommo ed Eterno Sacerdote, considerando Maria non come un mezzo "inevitabile" per arrivare a Dio, ma come un membro umile ed eccellente della comunità ecclesiale, come madre e sorella, attiva nella preghiera comune e nell'intercessione, che sta vicino a tutti i membri del Corpo mistico di Cristo, come allora, nella sala del "piano superiore" (cf. At 1,14).

Tutto sommato, il vero culto mariano è dinamico, cioè, "mette in movimento" la sincera ricerca di Dio, stimolando la fede dei credenti in cammino verso la Patria celeste (cfr. LG 68). Un culto "vivente" accompagna i credenti nella loro vita quotidiana, rendendo sempre più vivo il rapporto delle tralci con Cristo, vera Vite.

*Zoltán Kovács*  
*Theological College of Esztergom*  
*drkz79@gmail.com*

<sup>53</sup> La Madre di Dio è presente nel culto anche "per mezzo dei segni, della presenza certa ma invisibile (...) in parole, gesti, icone, capaci di svelare ed evocare il suo essere presente a noi e per noi" (CASTELLANO, J. C., *La presenza di Maria*, 396).

<sup>54</sup> CASTELLANO, J. C., *La presenza di Maria*, 397.



Mihály KRÁNITZ

**THE BELL RINGS.  
SOME THOUGHTS ON MIGRATION  
IN THE SPIRIT OF SPIRITUAL ECUMENISM**

KEYWORDS: Ecumenism, European Christianity, interfaith dialogue, meaning of ‘nations’, migration

The bell rings; the bell rings for something, or rather the bell rings for Somebody! We are trying to find an answer to this question within the framework of a short talk, according to the theme of our conference focusing on the present social situation the roots of which go back deep into the past.

It is important to note that, as we can see on the basis of the Holy Scripture, God intended humankind to live in a community and in unity as a single folk. In the Old Testament one chosen folk became God’s people carrying his promises, and in the New Testament the Church took over this role.

Let us examine history and learn from it in order to understand what the notions of nation and people mean for us in the context of Christianity.

Back to the Old Testament, we can see that the Jews spent more than 400 years in Egypt, and yet they did not integrate to an multicultural, polytheist environment.<sup>1</sup> The people did not become Egyptian or polytheistic in the course of centuries, they kept their identity, even though at that time Egypt was regarded as the ‘West’, as we consider the modern world.

In the New Testament times we can see something similar with Christians: in the Roman Empire they did not become ‘Romans’, i.e. polytheistic. They accepted martyrdom instead, and, eventually, they made the empire of many nations become Christian. Christianity developed in a rich liturgical diversity among the folks of different traditions, and, in addition, it created culture in the different branches of fine arts.

It is extremely interesting how the early Christian letter to Diognetus describes the presence and the tasks of Christians among a given people: “Christians are indistinguishable from other men either by nationality, language or

---

<sup>1</sup> The original version of this article was presented in Mannheim/Ludwigshafen (Germany) at the conference of *Societas Oecumenica* on *Nationalism and Migration as Challenges for Ecumenical Theology* on 25<sup>th</sup> August 2018. – The length of sojourning in Egypt varies in different records: Gen 15:13 (400 years); Ex 12:40 (430 years); in Stephen’s speech 400 years (Acts 7:6); in Apostle Paul’s speech 450 years (Acts 13:20).

customs. They do not inhabit separate cities of their own, or speak a strange dialect, or follow some outlandish way of life. Their teaching is not based upon reveries inspired by the curiosity of men. Unlike some other people, they champion no purely human doctrine. With regard to dress, food and manner of life in general, they follow the customs of whatever city they happen to be living in, whether it is Greek or foreign.

And yet there is something extraordinary about their lives. They live in their own countries as though they were only passing through. They play their full role as citizens, but labor under all the disabilities of aliens. Any country can be their homeland, but for them their homeland, wherever it may be, is a foreign country.”<sup>2</sup>

This world today is practically uninterpretable without Christianity. The phenomena like e.g., migration which decisively influence the whole of modern Europe cannot be simplified to the question of the ‘filling up’ of Europe struggling with demography and employment problems. It is not so simple, because there is a people, a religion, a culture and a tradition behind each person, which decides their thinking, acts and their belonging to a nation.

Since 2015 we have been witnessing a new migration wave. It is mostly from Islamic countries that refugees come from: either from war zones or there also economic refugees coming in the hope of a more prolific life.

There is another fact we must take into account, and this is the influence of colonization.

Conquered lands were exploited, indigenous people were exterminated, and remote countries were occupied. Besides conquerors there were also church people arriving at remote lands: Catholics, Anglicans and the representatives of different Protestant churches. They intended to proclaim the gospel and embrace new peoples into the single folk of God.

But the churches realized that they could not pursue mission against each other. This was later the message of Edinburgh at the World Missionary Conference in 1910. This was when Christianity entered into adulthood. It covered the way from the power of might to the strength of the gospel.

Our aim cannot be anything else than unity. The unity of the Church and the unity of all mankind.<sup>3</sup> These two are closely related, because each and every person is invited to be a member of God’s people. The bell rings for every one of us! Although members of different nations, we belong together, we are connected by human existence.

<sup>2</sup> From a letter to Diognetus (Nn. 5-6); FUNK, F. X. (ed.), *Patres Apostolici*, I. Tübingen 1901.<sup>2</sup> 397-398.

See [http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit\\_20010522\\_diogneto\\_en.html](http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_en.html) (04.08.2018).

<sup>3</sup> See *Lumen gentium* 1, Dogmatic Constitution on the Church at the II. Vatican Council (1964).

All things considered, the question of migration does not have to be solved by the churches, today it is rather a political than a church issue. However, from a Christian point of view it is clear that if we see somebody in need, we should help them. On the Day of Judgement we will be asked: “When the Son of Man comes in his glory, escorted by all the angels, then he will take his seat on his throne of glory. All the nations will be assembled before him and he will separate men one from another as the shepherd separates sheep from goats. He will place the sheep on his right hand and the goats on his left. Then the King will say to those on his right hand, Come, you whom my Father has blessed, take for your heritage the kingdom prepared for you since the foundation of the world. For I was hungry and you gave me food; I was thirsty and you gave me drink; I was a stranger and you made me welcome (...)” and so on (...).<sup>4</sup>

It is worth noticing that all *nations* will be assembled before the Lord. Belonging to a nation, a people, has a value before God. This gives you real character; you can identify with something if your human entity has roots and traditions.

One more example: Apostle Paul organizes collection for the Jerusalem community.<sup>5</sup> The contribution was taken to Jerusalem, i.e. the Corinthians helped the Jerusalem community on the spot.<sup>6</sup>

Earlier missionaries used to go from Europe to remote countries, nowadays we often experience that Christians from remote countries come to missionize us.

Pope Francis explained today’s Europe in the European Parliament on 25 November 2014. “In many quarters we encounter a general impression of weariness and aging, of a Europe which is now a ‘grandmother’, no longer fertile and vibrant. As a result, the great ideas which once inspired Europe seem to have lost their attraction, only to be replaced by the bureaucratic technicalities of its institutions.”<sup>7</sup> As a matter of fact, Europe has nothing to give other nations if it resigns from its Christian roots. Technological development, modern life, freedom and entertainment have become values. Whole countries have broken off the traditional family models. People belonging to one nation and one religion are made to lose their identity by the false glitter of commercials, shops and abundance. The media and smart phones show everything through the world-wide web to the people living in the ‘global village’, whatever culture they may belong to. And, unfortunately, they show both good and bad alike.

---

<sup>4</sup> Mt 25:31-35.

<sup>5</sup> See 2Cor 8:10.

<sup>6</sup> See 1Cor 16:1-3.

<sup>7</sup> See [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141125\\_strasburgo-parlamento-europeo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html) (04.08.2018).

European churches, European Christianity need to be reinvigorated. The bell is now ringing for us in our home.

Ecumenism has a future because the churches can act together in the fields of faith and morals. We must courageously represent Christian faith and morals, even if regarded at present as ‘old-fashioned’, in the fields of family, nation and people living together.

The Church has his own social teaching, which can serve as guideline for acting. From a Catholic part, it is Pope Francis’ Encyclical Letter *Laudato si’* on care for our common home.<sup>8</sup> A testimony is necessary for the new generation living in the digital world. This generation does not often find its own homeland, people or family.

We can provide social welfare for the newcomers, even until the end of their lives, because our economic power allows us to. But we must regard the person, too, who comes from a certain nation and tradition – what do we give them?

Of course, we must take ‘manipulation’ into account, because many take financial advantage on human trafficking when they tear out the young generation from their environment and mislead them with false promises. Nothing is dear to them, not even the lives lost in the Mediterranean. One thing is important: their victims, whom they ‘launch’ in deplorable boats, should pay. These people are uprooted from their traditions, families, nation and their own folk and in the European abundant societies burn out, become lonely and are often ousted to ghettos, because the receiving country is only outwardly receiving.

What is real humaneness for us Christians? Christ was also a wanderer. Together with his disciples he put himself under the care of benevolent people. “It is the spirit that gives life” teaches Jesus.<sup>9</sup> Can we give spirit to the newcomers? Carrying food to their own place of birth might as well be solved. But weapon production is a bigger business. Pope Francis openly protests against this.<sup>10</sup>

Let us now pose the question of what migrants give us, as they are asked by nobody: What would you like? Why have you left your homeland? Why are mostly men coming as migrants? Why are strong, energetic people leaving their countries, leaving women and parents behind?

<sup>8</sup> [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_ enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_ enciclica-laudato-si.html) (04.08.2018).

<sup>9</sup> Jn 6:63.

<sup>10</sup> “It’s hypocritical to speak of peace while fueling the arms trade, which only serves the ‘merchants of death,’ exacerbating wars not fought to ‘solve a problem’ but to benefit the weapons industry.” <https://cruxnow.com/vatican/2017/06/03/pope-franciss-prayer-stop-merchants-death/>.

There are several answers:

They flee from wars, from weapons manufactured by western countries. There are economic refugees among them. They do not want us, neither our culture nor perhaps our religion. They want welfare, because at home they lacked it. The European Union wants to solve its demographic plight by receiving migrants. Others see manpower in them. There is labour shortage in the car factories. Europe refuses to do physical work.

And these people want to keep their religion. They remain together, because they can keep their identity in this way. They build mosques, marry among each other, they do not want to mingle – this is forbidden by the rules of their religions. And they often interpret European military interventions as a war of religion.

At the same time, it is a question, who to carry on a dialogue with? There is no single Islam.

What is to be done? The churches are to join their forces: talk about the phenomenon, organize local aids, provide for health care, education and employment possibilities locally, act for the society together, demolish prejudices, and finally, to turn towards them with love.

“The bell rings”, the phenomenon calls us to wake up. Because all this may be about me, too? We can learn something from the migrants! They can have their opinions about us.

The question is, whether we recognize the ‘signs of times’.<sup>11</sup> Do we seek God’s will in the events? Or do we simply see a technical problem in the migration of our time?

As from the time of Abraham throughout thousands of years yes, there is a future for the people, the nation, the family, the communities, the churches. What we have to offer is the gospel of Christ. We are also commanded to do so: “Go out to the whole world; proclaim the gospel to all creation.”<sup>12</sup>

Let us ask the Holy Spirit that when the bell rings, it may wake us up to stronger faith and genuine activity, building the Church of Christ, in order to be able to experience something of the new creation, where “all peoples and nations became his servants”<sup>13</sup> and praise the Lamb, whose light the nations will walk by.<sup>14</sup>

*Mihály KRÁNTZ*  
*Pázmány Péter Catholic University*  
*Faculty of Theology*  
*kranitz.mihaly@htk.ppke.hu*

<sup>11</sup> See Lk 12:56.

<sup>12</sup> Mk 16:15.

<sup>13</sup> Da 7:14.

<sup>14</sup> Rev 21:24.





András FEJÉRDY

**UNIVERSALISMO CATTOLICO E PARTICOLARISMO NAZIONALE  
IN UNGHERIA E NELL'EUROPA CENTRO-ORIENTALE  
DOPO LA PRIMA GUERRA MONDIALE\***

I. I PROTAGONISTI ED I LORO OBIETTIVI; II. SISTEMAZIONE DELLE DIOCESI; III. GOVERNO DELLE DIOCESI; CONCLUSIONE

KEYWORDS: First World War, nations in the Austro-Hungarian Monarchy, situation of the Roman Catholic Church within the territory of the successor states of the Austro-Hungarian Monarchy, archbishop János Csernoch

La dissoluzione dopo la prima guerra mondiale della Monarchia Austro-Ungarica, multi-etnica e di popolazioni di differenti religioni ha posto la chiesa cattolica nell'Europa Centro-Orientale davanti a sfide sostanzialmente diverse da quelle precedenti. Benché gli stati successori si definissero come stati nazionali, nella realtà non si potevano considerare paesi etnicamente omogenei nemmeno lontanamente. La definizione dei nuovi confini, infatti, non avvenne secondo il principio dell'autogoverno delle nazioni, dichiarato nei 18 punti di Wilson, ma piuttosto in base a considerazioni di ordine geopolitico. Così, dopo la suddivisione del territorio del Regno d'Ungheria, crollato assieme alla duplice Monarchia, gli stati che trassero vantaggio da questa circostanza ebbero una percentuale significativa di minoranza etnica ungherese: la grande Romania, creata in seguito all'aumento territoriale ricevette 5,26 milioni di nuovi cittadini, di cui il 31% erano ungheresi, la Cecoslovacchia creata come stato nuovo ebbe 3,5 milioni di cittadini nuovi, e 30% di questi erano ungheresi, del milione e mezzo di nuovi cittadini del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni sempre il 30% erano ungheresi, e anche l'Austria resasi indipendente ebbe 292 mila cittadini nuovi di cui l'8,9% erano ungheresi. La minoranza etnica ungherese nei vari stati successori viveva in blocchi unitari, per di più soprattutto nei territori attigui al nuovo confine.<sup>1</sup>

\* Il presente saggio è la versione scritta dell'intervento presentato al convegno internazionale dal titolo "La fine della Grande Guerra e la Chiesa nella Mitteleuropa. Aspetti politici, istituzionali, pastorali" tenutosi il 19 ottobre 2018 a Venezia presso la Facoltà di Diritto Canonico San Pio X. Il medesimo testo sarà pubblicato anche negli atti del convegno nella collana del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Editrice Vaticana).

<sup>1</sup> Cfr. ROMSICS, I., *Hungary in the Twentieth Century*, Budapest 2013. 121.

La disgregazione del Regno d'Ungheria ha causato non solo una vita come minoranza etnica per gruppi significativi della nazione ungherese, ma ad eccezione dell'Ungheria e dell'Austria ha creato una situazione di minoranza anche per la chiesa cattolica rispetto alla religione di maggioranza negli altri paesi, mentre in precedenza nell'impero cattolico essa aveva goduto di uno stato privilegiato.<sup>2</sup> L'arcivescovo di Esztergom e primate d'Ungheria che era preoccupato per la sorte degli ungheresi e della chiesa cattolica, nella sua lettera scritta il 22 gennaio 1920 all'arcivescovo di Parigi, Léon Amette, descrisse la situazione con le seguenti parole: "Per gli slovacchi ed i ruteni staccati dall'Ungheria l'ortodossia slava costituirà un grande pericolo. In Boemia, ormai molti hanno scelto di passare alla chiesa nazionale (apostasia). Il principio del panslavismo generalmente accettato in Boemia conduce logicamente alla religione slava, l'ortodossia. I cattolici romeni e serbi, la fede dei quali avrebbe un protettore indefesso all'interno dello stato ungherese, in Romania e in Jugoslavia (o per dirlo meglio, nella Grande Serbia) soffriranno sotto il giogo dell'ortodossia. I croati e gli sloveni del tutto indeboliti in Jugoslavia non potranno resistere alla forza sconvolgente dell'ortodossia. È da temere che in breve tempo, da tutta la metà orientale d'Europa scomparirà il cattolicesimo."<sup>3</sup>

Nel nostro saggio, intendiamo presentare a grandi linee, come urtavano in questa nuova situazione nell'Europa Centrale del primo dopoguerra, i principi universali del cattolicesimo con gli interessi nazionali.<sup>4</sup> Innanzitutto presenteremo i protagonisti principali coinvolti nella causa dei cattolici ed i loro obiettivi particolari. In seguito esamineremo più da vicino due campi specifici, quello della sistemazione delle diocesi di rito latino e la questione della nomina dei vescovi che erano particolarmente esposti allo scontro da interessi contrastanti. Nella nostra analisi dedicheremo un'attenzione speciale ai compromessi con i quali la Santa Sede intendeva gestire la situazione che si era creata.

<sup>2</sup> Riassume i cambiamenti di confine che toccano la struttura ecclesiastica del Regno d'Ungheria: Istruzioni per Lorenzo Schioppa, nunzio apostolico in Ungheria. Vaticano, agosto 1920. Pubblicato da: MRKONJIĆ, T., *Archivio della Nunziatura Apostolica in Ungheria (1920-1939)*, in PLATANIA, G. – SANFILIPPO, M. – TUSOR, P. (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede e il Regno d'Ungheria (secc. 15-20). Studi in memoriam del professor Lajos Pásztor archivista ungherese dell'Archivio Segreto Vaticano*, Budapest-Roma 2008. 275-276.

<sup>3</sup> Minuta della lettera dell'arcivescovo di Esztergom János Csernoch all'arcivescovo di Parigi Léon-Adolphe Amette (Budapest, 22 gennaio 1920) Archivio Primatiale (= PL, Esztergom), II. *Archivum ecclesiasticum novum (1766-1955)*, 9. *Documenti del principe primate János Csernoch*, Cat. D/c, 672/1920. La traduzione ungherese vedi in ZEIDLER, M. (ed.), *A magyar békeküldöttség naplója. Neuilly – Versailles – Budapest (1920)*, Budapest 2017. 91.

<sup>4</sup> Per questo problema v. VON KLIMÓ, Á., *Impartialität versus Revisionismus? Zum Verhältnis zwischen dem heiligen Stuhl und Ungarn in der Zwischenkriegszeit*, in ZEDLER, J. (Hrsg.), *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870-1939*, München 2010. 311-332.

## I. I PROTAGONISTI ED I LORO OBIETTIVI

Tra i protagonisti che avevano un'influenza sulla sorte dei cattolici dobbiamo menzionare al primo posto i governi degli stati nazionali. In generale si può affermare che seguendo il principio di "nazione" la direzione politica dei singoli stati era interessata alla sorte della chiesa cattolica nella misura in cui la chiesa cattolica si faceva promotrice degli obiettivi del dato stato.

Nel caso dell'Ungheria la politica ecclesiastica di tutto questo periodo, era determinata da una fondamentale comunanza di interessi tra gli obiettivi della direzione della chiesa ungherese e gli obiettivi di politica estera dei vari governi ungheresi. Come per i vescovi, anche per la direzione politica era importante che i confini del governo della chiesa non venissero cambiati, o venissero sistemati quanto più tardi secondo i confini politici. La politica estera ungherese, infatti, inizialmente voleva mantenere l'integrità territoriale del paese storico, poi, in seguito alla firma del trattato di pace di Trianon avvenuta il 4 giugno 1920 voleva ottenere la restituzione territoriale quanto più completa del regno di una volta.<sup>5</sup> Nel gennaio del 1919 la diplomazia del governo ungherese repubblicano che peraltro nella sua politica ecclesiastica sosteneva la separazione dello stato e della chiesa non si ritirava dal sostenere l'arcivescovo di Esztergom, János Csernoch, quando costui protestava contro il piano della Santa Sede che intendeva sottomettere ad un unico vicario apostolico le diocesi cattoliche dei territori slovacchi staccati dall'Ungheria. Questo provvedimento della chiesa avrebbe infatti pregiudicato la decisione della conferenza di pace che doveva definire i confini statali.<sup>6</sup>

Nel periodo dei governi conservatori che si susseguivano dopo l'autunno del 1919, si intrecciavano ancora di più la politica estera dello stato e quella della chiesa che intendevano rallentare e ostacolare il consolidamento ecclesiastico degli stati successori. In questa manovra spettava un ruolo importante al vescovo titolare János Csiszárík, consigliere canonista dell'ambasciata della Monarchia presso la Santa Sede, dall'estate del 1920 della nuova ambasciata ungherese presso la Santa Sede. Col suo tramite si è preparata la lettera del ministro degli esteri József Somssich a papa Benedetto XV in cui, in toni si-

<sup>5</sup> Per un breve riassunto delle relazioni diplomatiche del periodo v. GERGELY, J., *Le relazioni diplomatiche tra l'Ungheria e la Santa Sede (1920-1990)*, in ZOMBORI, I. – CSÉFALVAY, P. – DE ANGELIS, M. A. (a cura di), *Le relazioni diplomatiche tra l'Ungheria e la Santa sede (1920-2000)*, Budapest 2001. 15-112.

<sup>6</sup> RÁCZ, K., *Az esztergomi érsekség diszmembrációja 1918-1938* (Tesi di dottorato, ELTE), Budapest 2008. 47-48. Il nunzio Valfrè di Bonzo al Card. Gasparri. 22. gennaio 1919. ASRS AA. EE.SS., Austria-Ungheria 1919, pos. 1275, fasc. 511, ff. 39r-40v. Riprodotto in HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica 1918-1927 vo svetle vatikánských parmeňov*, Bratislava 2012. 111-112. Il nunzio Valfrè di Bonzo al Card. Gasparri. 8. marzo 1919. ASV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, 1919-1923, b. 12, fasc. 44, ff 17r-42v. Riprodotto in HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 124-126.

mili a quelli della lettera sopraccitata di János Csernoch all'arcivescovo di Parigi, il ministro ungherese richiamava l'attenzione del pontefice a certi pericoli che c'entravano con la questione ungherese e che minacciavano anche la chiesa universale. Lui ricordava al papa tra l'altro che solo un'Ungheria forte sarebbe stata in grado di difendere il cattolicesimo in maniera efficace contro l'ussitismo dei boemi, l'ortodossia dei romeni e dei serbi e il bolscevismo russo.<sup>7</sup>

I governi degli stati succeduti alla Monarchia intendevano a loro volta sottomettere la chiesa cattolica all'unità politico-territoriale della nuova formazione statale. A tale scopo volevano ottenere la nomina di prelati leali col nuovo regime, nonché operare quanto prima la trasformazione della struttura ecclesiastica ereditata dal Regno d'Ungheria. Come lo ricorda anche l'istruzione inviata al primo nunzio apostolico di Budapest, Lorenzo Schioppa: gli stati in verità, appoggiandosi sull'autorità della Santa Sede, volevano modificare le strutture ecclesiastiche che passavano le frontiere: "Gli stati confinanti hanno già fatto pressione presso la Santa Sede perché quelle parti di diocesi che sono state loro aggiudicate e la cui sede è rimasta in Ungheria non abbiano più a dipender dai Prelati Ungheresi."<sup>8</sup> Specialmente il governo cecoslovacco intendeva far valere il propri interessi proponendo la competa secolarizzazione dei latifondi ecclesiastici espropriati già nell'inverno del 1918/1919,<sup>9</sup> mentre in Romania si cercava di creare una situazione favorevole per lo stato avviando presto le trattative sul concordato.<sup>10</sup> I governi degli stati successori nel dato caso non disdegnavano di ottenere che prevalessero i loro interessi, nemmeno tramite intrighi contro i diplomatici della Santa Sede considerati troppo filoungheresi. Ciò avvenne per esempio nel 1924 con il caso dell'allontanamento del primo nunzio apostolico accreditato a Budapest, Lorenzo Schioppa, dietro il quale possiamo scorgere l'azione del governo romeno.<sup>11</sup>

Dal punto di vista della sorte del cattolicesimo un ruolo importante spettava agli obiettivi prefissi da parte della direzione delle chiese locali ("nazionali")

<sup>7</sup> RÁCZ, K., *Az esztergomi érsekség*, 65.

<sup>8</sup> Cfr. Istruzioni per Lorenzo Schioppa, nunzio apostolico in Ungheria. Vaticano, agosto 1920. Pubblicato da: MRKONJIC, T., *Archivio*, 276.

<sup>9</sup> SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház a szomszédos államok uralma alatt*, München 1975. 13-14, 32-33.

<sup>10</sup> Sul concordato romeno v. MARCHUT, R., *A román konkordátum a magyar diplomáciában (1920-1929)*, in *Pro Minoritate* (2014) Tél, 3-22. VADAN, M., *Le relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e la Romania (1920-1948)*, Città del Vaticano 2001. DISEGNA, M., *Il Concordato tra la Santa Sede e il Regno di Romania: un'introduzione*, in GUASCO, A. – PERIN, R. (a cura di), *Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009*, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2010. 361-381.

<sup>11</sup> ICKX, J., *Nem, nem, soha! – Io non faccio della politica... La partenza del nunzio apostolico mons. Lorenzo Schioppa da Budapest*, in GOTTMANN, A. – PIATTI, P. – REHBERG, A. E. (a cura di), *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, Prefetto dell'archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano 2018. 291-310.

createsi come successori della chiesa cattolica del Regno d'Ungheria. Nel territorio della futura Jugoslavia (dove l'appartenenza etnica coincideva quasi perfettamente con quella confessionale<sup>12</sup>) i vescovi cattolici croati e sloveni inizialmente salutarono con gioia la costituzione del nuovo Stato Sloveno-Croato-Serbo, ma quando questo venne a far parte del Regno Serbo l'1 dicembre 1918, osservarono con crescente preoccupazione la sempre più grande predominanza serba. Di fronte alla politica governativa di Belgrado che puntava sulla costituzione di uno stato nazionale jugoslavo centralizzato, ma allo stesso tempo la tutela degli interessi serbo-ortodossi, la priorità del governo della chiesa croata, slovena e bosniaca era il rafforzamento delle proprie posizioni, accanto al quale il problema delle diocesi cattoliche ungheresi diventate parte del nuovo stato, prevalentemente giacenti in territorio serbo, passava in secondo piano.<sup>13</sup>

In Romania i cattolici di rito latino erano nella maggior parte ungheresi e in minor parte tedeschi,<sup>14</sup> così gli interessi delle comunità cattoliche di questi territori coincidevano fundamentalmente con quelli della chiesa ungherese: anche loro preferivano mantenere la struttura ecclesiastica che aveva un passato plurisecolare. La direzione della chiesa cattolica di rito greco invece era romena e si impegnò a tutelare gli interessi nazionali romeni, per esempio fece di tutto affinché le parrocchie della diocesi greco cattoliche della diocesi greco cattoliche di Hajdúdorog che ormai erano parte della Romania venissero passate alle diocesi uniate romene.<sup>15</sup>

La situazione dei cattolici di rito latino era particolarmente complicata in Cecoslovacchia, più precisamente nella parte orientale dello stato, abitata nella maggioranza da slovacchi, dove i fedeli della chiesa cattolica erano misti tra ungheresi e slovacchi.<sup>16</sup> Mentre i cattolici ungheresi e la parte ungarofila del clero slovacco si immaginava il proprio futuro dentro la millenaria struttura ecclesiastica ungherese, la direzione nuova del cattolicesimo slovacco promuoveva la costituzione di un'organizzazione ecclesiastica autonoma, definendo l'identità cattolica slovacca in opposizione al passato ecclesiastico, e col tempo intendeva fondare sull'indipendenza ecclesiastica slovacca anche l'autonomia slovacca da realizzare all'interno del nuovo stato.<sup>17</sup> Allo stesso

<sup>12</sup> SALMIČ, I., *Al di là di ogni pregiudizio. Le trattative per il concordato tra la Santa Sede e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni/Jugoslavia e la mancata ratifica (1922-1938)*, Roma 2015. 89.

<sup>13</sup> SALMIČ, I., *Al di là di ogni pregiudizio*, 61. VALENTE, M., *Diplomazia pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929)*, Split 2012. 113.

<sup>14</sup> SEBŐK, L., *A katolikus egyházszervezet változásai Trianon óta*, in *Regio: kisebbség, politika, társadalom* 2 (1991/3) 73.

<sup>15</sup> VÖ. TÓTH, K., *Instructions for Nuncio Lorenzo Schioppa at the beginning of his mission*, in FEJÉRDY, A. (a cura di), *Rapporti diplomatici tra la Santa Sede e l'Ungheria (1920-2015)*, Città del Vaticano 2016. 111-117.

<sup>16</sup> SEBŐK, L., *A katolikus egyházszervezet*, 68-70.

<sup>17</sup> RÁCZ, K., *Az esztergomi érsekség*, 110.

tempo i cattolici ungheresi e slovacchi erano parimente fedeli a Roma e difendevano in maniera impegnata i diritti della chiesa contro gli attacchi del governo anticlericale di Praga. La situazione complessa viene ben caratterizzata dal fatto che il cardinal János Csernoch, arcivescovo di Esztergom, difensore intrepido della causa ungherese non esitò a confermare, rispondendo alla domanda che gli fu posta da parte del nunzio di Vienna circa la persona adatta all'ufficio di vescovo, che Andrej Hlinka, faro degli interessi nazionali slovacchi, era un sacerdote zelante che difendeva gli interessi dei cattolici, e come tale era adatto a diventare vescovo.<sup>18</sup> Con tutto ciò Csernoch fece di tutto per ostacolare la riorganizzazione delle diocesi, tagliate in due dai nuovi confini di stato, nel modo in cui i sacerdoti slovacchi proponevano.

L'accomodazione della sorte dei cattolici viventi negli stati successori della Monarchia Austro-Ungarica era in ultima analisi nelle mani della Santa Sede. Dal punto di vista di Roma gli interessi della chiesa cattolica avrebbero potuto essere tutelati nel miglior modo dal mantenimento della duplice monarchia di maggioranza cattolica e sotto la direzione di un sovrano cattolico, perciò la Santa Sede condusse una politica fino all'ottobre del 1918 in difesa dell'esistenza della Monarchia Austro-Ungarica e cercò di frenare le tendenze nazionalistiche che avrebbero generato conflitti ulteriori. Comunque, dopo che l'America ha respinto la proposta di firmare una pace separata con la Monarchia, la Santa Sede prese atto dello *status quo* e seguendo le tradizioni pragmatiche della diplomazia vaticana, e tra le nuove circostanze cercò di assicurare ai cattolici dei nuovi stati nel modo più integrale le condizioni per poter praticare la propria fede.<sup>19</sup> Il segretario di stato cardinal, Pietro Gasparri già il 29 ottobre del 1918 mandò un'istruzione al nunzio di Vienna, Teodoro Valfrè di Bonzo che specificava: la Santa Sede desiderava "entrare in rapporto amichevole coi nuovi Stati riconosciuti dall'Imperatore e dall'Intesa" ed intendeva entrare in rapporto con i vescovi, con speciale riguardo a quelli ungheresi.<sup>20</sup> L'azione della Santa Sede era guidata dal principio dell'universalità della chiesa cattolica, ma per considerazioni di ordine pastorale si dimostrava disponibile a dei compromessi di fronte ai particolarismi nazionali. Per concordare questi due punti di vista, a volte in contrasto tra di loro, ha svolto delle trattative e degli accordi bilaterali, o a volte multilaterali, così la politica relativa alla zona mitteleuropea della Santa Sede nel periodo tra le due guerre mondiali si inseriva organicamente nella nuova politica concordataria di Benedetto XV e di Pio XI. Ad eccezione dell'Ungheria la Santa Sede ha stipulato

<sup>18</sup> Micara a Card. Gasparri. Praha, 15 febbraio 1920. Riprodotto in HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 197.

<sup>19</sup> SALMIČ, I., *Al di là di ogni pregiudizio*, 58.

<sup>20</sup> Cardinal Gasparri al nunzio apostolico Valfrè di Bonzo, lettera del 6 novembre 1918, citata da: SALMIČ, I., *Al di là di ogni pregiudizio*, 65.

un concordato, o almeno formato un *modus vivendi* con tutti gli stati successori della Monarchia Austro-Ungarica.

## II. SISTEMAZIONE DELLE DIOCESI

Gli interessi degli stati successori della Monarchia e gli interessi dei cattolici viventi nei nuovi stati, accanto ad altre cause puramente importanti come quelle patrimoniali, si scontravano in due questioni contemporaneamente simboliche e pratiche: in quella del cambiamento dei confini delle diocesi tagliate in due dalle nuove frontiere statali e in quella del governo delle diocesi e parti di diocesi venute a far parte nei nuovi stati.

Le diocesi di rito latino del Regno d'Ungheria nel nuovo ordinamento dell'Europa Centro-Orientale potevano avere quattro sorti diverse. Possiamo porre nel primo caso le diocesi che sono finite interamente al di fuori dei confini dell'Ungheria: i vescovadi di Nyitra (Nitra), di Besztercebánya (Banska Bystrica) e Szepes (Spiš) divennero parte della Cecoslovacchia, mentre la diocesi di Gyulafehérvár (Alba Iulia) in Transilvania, appartenne ormai alla Romania. Al secondo gruppo appartenevano le diocesi la cui sede vescovile e parte maggiore del loro territorio giacque nel territorio dei nuovi stati, ma una parte minore delle loro parrocchie rimase nel territorio dell'Ungheria. Nel caso della Cecoslovacchia tali furono le diocesi di Kassa (Košice) e Rozsnyó (Rožňava), mentre la stessa sorte toccò in Romania alle diocesi di rito latino di Szatmár (Satu Mare), Csanád e Nagyvárad (Oradea). La terza categoria delle diocesi del Regno d'Ungheria fu formata da quei vescovadi ed arcivescovadi le cui sedi vescovili rimasero in Ungheria, però gran parte del loro territorio venne a far parte degli altri stati. In questo gruppo le diocesi di Győr, Szombathely e Pécs perdettero solo una piccola parte delle loro parrocchie, dove per giunta, anche la proporzione dei fedeli ungheresi era modesta, dall'arcidiocesi di Kalocsa e soprattutto dall'arcidiocesi di Esztergom vennero tolte, a causa dei nuovi confini statali, gran parte delle parrocchie, spesso di maggioranza ungherese. Come conseguenza di tutto questo vi furono solo quattro diocesi di rito latino (Székesfehérvár, Veszprém, Vác e Eger) a rimanere intatte nel territorio d'Ungheria.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Cfr. Istruzioni per Lorenzo Schioppa, nunzio apostolico in Ungheria. Vaticano, agosto 1920. Pubblicato da: MRKONJIĆ, T., *Archivio*, 275-276. Non trattiamo qua la causa delle diocesi greco cattoliche, tra le quali fu particolarmente complicata soprattutto la situazione della diocesi di Hajdúdorog creata nel 1912. V. su questo: TÓTH, K., *Instructions*, 111-117. VÉGSHEŐ, T., *I rapporti tra la Sede Apostolica e la Chiesa greco-cattolica ungherese nel periodo interbellico*, in FEJÉRDY, A. (a cura di), *Rapporti diplomatici tra la Santa Sede e l'Ungheria (1920-2015)*, Città del Vaticano 2016. 195-225.



Nel caso delle diocesi del primo e del quarto gruppo il cambiamento dei confini non causò alcun problema. Nel secondo e nel terzo gruppo però, l'intenzione dei paesi successori era quella di sistemare i confini delle diocesi quanto prima, adeguandole ai confini di stato. Questa intenzione politica coincide il più delle volte anche con la volontà del clero cattolico non ungherese, interessato alla costituzione di una struttura ecclesiastica indipendente da quella storica del Regno d'Ungheria.

In Cecoslovacchia, per esempio, il governo di Praga propose sin dall'inizio la costituzione di una nuova diocesi nei territori dell'arcidiocesi di Esztergom venuti a far parte del nuovo stato,<sup>22</sup> e allo stesso tempo cercò di suddividere tra le altre diocesi la diocesi di Rozsnyó (Rožňava) che contava un gran numero di fedeli di lingua ungherese.<sup>23</sup> L'obiettivo finale era quello di formare una nuova struttura ecclesiastica, appartenente alla chiesa locale della Moravia sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Praga come primate del paese e comprendente tutto il territorio della Cecoslovacchia. Il clero e il cattolicesimo politico slovacco era pure interessato a cambiare lo *status quo* del governo ecclesiastico.<sup>24</sup> Loro però guardavano alle istituzioni ecclesiastiche non ultimamente come a portatori privilegiati dell'autonomia e della tutela degli interessi nazionali, perciò esigevano la costituzione di una struttura ecclesiastica slovacca autonoma. Perciò per esempio nell'ottobre del 1921, 168 sacerdoti slovacchi si rivolsero in lettera a papa Benedetto XV in cui gli chiedevano di erigere dalle parrocchie staccate dall'arcidiocesi di Esztergom una nuova diocesi con centro a Nagyszombat (Trnava) che col tempo sarebbe diventata un'arcidiocesi autonoma slovacca.<sup>25</sup>

In Romania nel 1920 furono i vescovi greco cattolici romeni, in rivalità con gli ortodossi, a promuovere, in parte per dimostrare i loro sentimenti nazionali, le trattative concordatarie che avrebbero toccato anche la trasformazione della struttura delle diocesi. Già nella prima versione, preparata dal sacerdote greco cattolico Vasile Lucaciu fu compresa la richiesta del governo romeno di abolire i vescovadi di rito latino di Szatmár (Satu Mare) e di Nagyvárad (Oradea), da fondare il primo nella diocesi di Transilvania, l'ultimo in quella di

<sup>22</sup> Il nunzio Micara al Card. Gasparri. 15 novembre 1920. ASRS AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1920, pos. 1456, fasc. 588, f. 13r-v. Riprodotto da: HRABOVEC, E., *Slovensko a Svätá stolica*, 251. Nota della Segreteria di Stato sulle questioni da discutere con il ministro Beneš durante la sua visita in Vaticano (febbraio 1921) Riprodotto: *Ibid.* 254-255.

<sup>23</sup> Vedi: KERDIK, M., *La diocesi di Rožňava negli anni 1918-1938 alla luce degli archivi vaticani*, Roma 2014. 127-240.

<sup>24</sup> RÁCZ, K., *Az esztergomi érsekség*, 110.

<sup>25</sup> Lettera di 168 sacerdoti slovacchi al papa Benedetto XV, 6 ottobre 1921. ASRS AA.EE.SS., Cecoslovacchia, 1921, pos. 4, fasc. 4, ff. 28r-30v. Riprodotto da: HRABOVEC, E., *Slovensko a Svätá stolica*, 269-272.



Temesvár (Timișoara), e allo stesso tempo prevedeva la sottomissione delle due diocesi cattoliche superstiti all'arcivescovo di Bucarest.<sup>26</sup>

Nel Regno dei Serbi, Croati e Sloveni i vescovi che non intendevano fare delle iniziative autonomamente per eventuali trasformazioni della struttura delle diocesi, ma con il permesso della Santa Sede, nelle sedute della Conferenza Episcopale diedero solo inizio alla discussione sulla questione. Desideravano proporre al governo il progetto solo dopo una consultazione preliminare con la Santa Sede. Allo stesso tempo avanzarono la proposta che le parti delle diocesi che avevano la sede oltre il confine dello stato fossero mantenute nel periodo provvisorio sotto la direzione di amministratori apostolici nominati da Roma.<sup>27</sup>

In contrasto con le iniziative degli stati successori di trasformare la struttura ecclesiastica, la Conferenza Episcopale Ungherese desiderava mantenere l'organizzazione storica e perciò diede inizio ad un'attività di lobby presso la Santa Sede. Poco dopo la caduta della Repubblica dei Consigli, nell'agosto del 1919 il vescovo di Veszprém, Nándor Rott partì per Roma per prendere le difese degli interessi ungheresi a nome di tutta la Conferenza Episcopale. Un anno dopo, nell'estate del 1920, si recò in Vaticano il primate principe Csernoch con lo stesso scopo.<sup>28</sup>

Benché i vescovi ungheresi lottassero per il mantenimento dello *status quo ante*, prendendo atto della situazione postbellica non escludono nemmeno una soluzione di compromesso. Già nella loro seduta del marzo del 1920 accettarono perciò una presa di posizione in cui si stabilì che, se non si sarebbe potuto mantenere l'integrità territoriale delle diocesi tagliate in due dai nuovi confini di stato, a mettere in atto l'eventuale dismembrazione aveva diritto esclusivamente la Santa Sede, e non un qualsiasi governo o chiesa locale. In ogni caso, anche in una tale situazione desiderarono ottenere che i fedeli ungheresi rimanessero sotto la giurisdizione del vescovo della loro diocesi originale. Come soluzione alternativa, allo stesso tempo, ritennero accettabile anche l'erezione di nuove diocesi "nazionali" per gli ungheresi.<sup>29</sup>

Ai sensi di queste considerazioni il primate Csernoch nella sua lettera relativa alla causa dell'arcidiocesi di Esztergom scritta nell'aprile del 1921 al segretario di stato cardinal Gasparri affermò che benché l'esigenza del governo di Praga di far cessare la giurisdizione dell'arcivescovo di Esztergom

<sup>26</sup> MARCHUT, R., *A román konkordátum*, 5-6.

<sup>27</sup> VALENTE, M., *Diplomazia pontificia*, 113.

<sup>28</sup> SALACZ, M., *A magyar katolikus egyház*, 131. Verbale della conferenza episcopale del 17 marzo 1920. BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919-1944 között*, München-Budapest 1993. 45. Verbale della conferenza episcopale del 27 ottobre 1920. *Ibid.* 59-60.

<sup>29</sup> Verbale della conferenza episcopale del 17 marzo 1920. BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások*, 47-51.

fosse infondata, in quanto la Santa Sede intendesse staccare la parte dell'arcidiocesi venuta a far parte del territorio della Cecoslovacchia, questa non doveva diventare un'arcidiocesi nuova, ma un'amministrazione apostolica, posta direttamente sotto la Santa Sede, intanto lasciare i fedeli ungheresi sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Esztergom, o erigere per loro un'amministrazione apostolica ungherese autonoma.<sup>30</sup> I vescovi ungheresi durante le trattative del concordato con la Jugoslavia chiesero a Roma pure che le parrocchie ungheresi non venissero inglobate nelle diocesi croate o serbe, ma di essere congiunte in una, o due diocesi autonome.<sup>31</sup>

La direzione ecclesiastica ungherese fu disposta ad accettare meno compromessi nel caso delle diocesi diventate parte della Romania, composte prevalentemente da fedeli di lingua ungherese e in parte di lingua tedesca. Csernoch, nella sua lettera inviata nell'aprile del 1921 a Gasparri si oppose decisamente alle proposte avanzate nella bozza del concordato romeno, era avversario al dismembramento delle diocesi tagliate in due dai confini, a qualsiasi modifica dei confini delle diocesi e propose che i vescovi rimanessero nelle loro sedi e governassero le parti della propria diocesi, fatte parte di altri stati tramite vicari generali.<sup>32</sup> Un anno più tardi, la bozza alternativa alla proposta di concordato dei romeni preparata da Jusztinián Serédi, in quel tempo consigliere canonista dell'ambasciata ungherese presso la Santa Sede, intese ottenere che la suddivisione delle diocesi non venisse cambiata, e che le diocesi transilvane di rito latino venissero poste direttamente sotto il Pontefice e solo le diocesi di rito latino della Romania prebellica facessero parte della giurisdizione dell'arcivescovo di Bucarest.<sup>33</sup>

La strategia ecclesiastica ungherese accettata nella primavera del 1920 aperta a certi compromessi era comunque una strategia passiva, nel senso che indicava solo la direzione della possibile ritirata resa necessaria dalle circostanze: sostanzialmente prefiggeva come scopo la procrastinazione delle decisioni e l'accettazione di sole soluzioni provvisorie, come quella dell'erezione delle amministrazioni apostoliche. Di conseguenza, quando il nunzio apostolico di Budapest, Lorenzo Schioppa nel febbraio del 1921 chiese una nuova proposta per la suddivisione delle diocesi ungheresi, la Conferenza Episcopale per non sostenere in nessun modo il cambiamento dello *status quo* respinse la richiesta e invece della stessa fece avere al nunzio il decreto del 17 marzo

<sup>30</sup> Card. Csernoch al Card. Gasparri. 15 aprile 1921. S.RR.SS., AA.EE.SS., Cecoslovacchia, 1921, pos. 4, fasc. 3, ff. 41r-47r. Riprodotto da: HRABOVEC, E., *Slovensko a Svätá stolica*, 263-264.

<sup>31</sup> Verbale della conferenza episcopale del 14 ottobre 1925. BEKE, M., *A magyar katolikus püspök-kari tanácskozások*, 159-160.

<sup>32</sup> MARCHUT, R., *A román konkordátum*, 7.

<sup>33</sup> MARCHUT, R., *A román konkordátum*, 9-10.

1921 della Conferenza Episcopale sul mantenimento della sua giurisdizione integrale.<sup>34</sup>

In questa situazione complessa la Santa Sede ha formulato la propria posizione solo gradualmente. Benché all'inizio del 1919 il nunzio di Vienna Teodoro Valfrè di Bonzo, facendo riferimento a considerazioni di ordine pastorale non escluse la possibilità di sostenere il cambiamento dei confini delle diocesi,<sup>35</sup> la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari nelle sue sessioni del 28 giugno e del 14 dicembre del 1919<sup>36</sup> rimandò la decisione a dopo la firma del trattato di pace, calmando così la gerarchia ungherese. Nell'estate del 1920, in seguito alla firma del trattato di pace del Trianon, papa Benedetto XV assicurò Csernoch che lo incontrò a Roma che la Santa Sede, nonostante le richieste urgenti degli stati successori non intendeva operare in maniera affrettata la trasformazione della struttura ecclesiastica del vecchio Regno di Ungheria. Allo stesso tempo assicurò il primate ungherese che nell'ambito delle trattative che si sarebbero avviate sei mesi dopo la ratifica del trattato di pace, il parere dei vescovi ungheresi sarebbe stato naturalmente preso in considerazione nel definire i novi confini delle diocesi.<sup>37</sup>

Nel primo periodo le parti delle diocesi che erano state separate dalla sede vescovile tramite i nuovi confini di stato furono sottoposte alla guida dei vicari episcopali. I governi locali però non vedevano di buon occhio il fatto che alla guida delle unità di governo ecclesiastico del loro territorio stavano vicari sottoposti alla giurisdizione di un vescovo con sede in uno stato straniero. Così per esempio in Cecoslovacchia il governo non vedeva di buon occhio nemmeno l'attività del vicario arcivescovile František Richard Osvald, di sentimenti filo-slovacchi che Csernoch aveva nominato come gesto verso il nuovo stato. Nel Regno dei Serbi, Croati e Sloveni invece, la conferenza episcopale locale chiese invano al vescovo di Kalocsa, L. Árpád Várady tramite il segretario di stato cardinal Gasparri e il nunzio apostolico di Budapest di nominare un vicario generale per la parte della sua arcidiocesi che giaceva a sud del confine di stato, il governo di Belgrado non era disposto a riconoscere il vicario nominato, siccome vedeva nella sua attività la lesione della sua sovranità.<sup>38</sup> Col

<sup>34</sup> Verbale della conferenza episcopale del 10 febbraio 1921. BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások*, 72.

<sup>35</sup> Vedi p. e. il dispaccio del nunzio Valfrè di Bonzo al Card. Gasparri. 18 gennaio 1919. ASRS AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1919, pos. 1320, fasc. 519, ff. 41r-44r. Riprodotto da: HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 110.

<sup>36</sup> Raduno della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari. 28 giugno 1919. ASRS AA.EE.SS., Rapp. Sess., 1919, n. 1227, stampa 1065. Riprodotto da: HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 167-171, Raduno della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari. 14 dicembre 1919. ASRS AA.EE.SS., Rapp. Sess., 1919, n. 1231, stampa 1071. *Ibid.* 191-194.

<sup>37</sup> Verbale della conferenza episcopale del 27 ottobre 1920. BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások*, 59-60. SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház*, 131.

<sup>38</sup> VALENTE, M., *Diplomazia pontificia*, 125-126.

tempo perciò dalle parti di diocesi separate per via del confine di stato si andavano creando amministrazioni apostoliche. Così vennero creati le amministrazioni apostoliche il 18 maggio 1922 con le parti austriache delle diocesi di Győr e Szombathely, il 22 maggio 1922 con le parti cecoslovacche dell'arcidiocesi di Esztergom, sempre nel 1922 con le parrocchie staccate da Pécs, il 23 febbraio 1923, con le parti giacenti nel Regno dei Serbi, Croati e Sloveni delle diocesi di Szombathely e Csanád e dell'arcidiocesi di Kalocsa, mentre le altre parti delle diocesi tagliate dai confini furono affidate anche in seguito a vicari vescovili.<sup>39</sup>

Accanto alle soluzioni provvisorie la Santa Sede desiderava ottenere una sistemazione più stabile dei confini delle diocesi con l'aiuto degli accordi internazionali. Nel caso della Cecoslovacchia la Santa Sede dopo dure trattative ha stipulato col governo di Praga il 17 dicembre 1927 un accordo sul *modus vivendi* che avrebbe sistemato i confini delle diocesi in maniera corrispondente ai confini di stato, eppure le trattative sulla messa in atto dell'accordo alla fine fallirono per via del comportamento intransigente del governo nelle questioni economico-finanziarie.<sup>40</sup> Così un decennio dopo, papa Pio XI prese una decisione unilaterale: con la sua bolla datata del 2 settembre 1937, *Ad ecclesiastici regiminis* separava canonicamente l'amministrazione apostolica di Nagyszombat dall'arcidiocesi di Esztergom, sottoponendola assieme alle diocesi di Rozsnyó e Kassa direttamente alla Santa Sede. Contemporaneamente elevava le parti delle due ultime diocesi giacenti nel territorio dell'Ungheria al rango di amministrazioni apostoliche. A lungo andare propose l'erezione di un'arcidiocesi di rito latino, ed una di rito greco, in territorio slovacco.<sup>41</sup>

Nel caso della Romania, fu scelto pure il concordato come mezzo per sistemare la sorte delle tre diocesi tagliate in due, Szatmár, Csanád e Nagyvárad. Nel documento firmato il 10 maggio 1927, nella questione della trasformazione della struttura ecclesiastica la Santa Sede ottenne una soluzione di compromesso. In maniera corrispondente alle pretese romene tutta la struttura ecclesiastica della Romania fu sottoposta all'unica provincia ecclesiastica con sede a Bucarest, però le diocesi di Szatmár e Nagyvárad non vennero inglobate nelle diocesi di Transilvania e di Csanád, ma eressero una nuova diocesi unica. Dalle parti della diocesi di Csanád rimaste in Romania crearono la diocesi di Temesvár, mentre la parte giacente in Ungheria continuò a funzionare come diocesi autonoma con sede a Szeged. Con le parrocchie delle diocesi di Nagy-

<sup>39</sup> SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház*, 107, 132. SEBŐK, L., *A katolikus egyházszervezet*, 75-88.

<sup>40</sup> Pubblicato in *AAS* 20 (1928) 65-66.

<sup>41</sup> PIUS XI, Litt. Ap. *Ad ecclesiastici regiminis incernentum* (2 sept. 1937): *AAS* 29 (1937) 366-369.

várad e di Szatmár che rimasero in Ungheria eressero due amministrazioni apostoliche.<sup>42</sup>

### III. GOVERNO DELLE DIOCESI

Per tutti gli stati successori della Monarchia Austro-Ungarica risultò una questione centrale che i dirigenti delle chiese funzionanti nei loro territori fossero leali col nuovo potere di stato. Per ottenere questo scopo fecero di tutto per allontanare i vescovi ungheresi, considerati nemici dalle loro sedi che non si trovavano più in territorio ungherese. Contemporaneamente così facendo presero anche di avere un'influenza sulle nuove nomine. Con riguardo al fatto che una sede vescovile secondo il diritto canonico diventa vacante quando il vescovo muore, si dimette, o viene deposto, i nuovi governi (quando non avevano abbastanza pazienza per attendere la morte del dato vescovo) cercarono di forzarli alle dimissioni.

In Cecoslovacchia il governo di Praga cercò di ottenere la sostituzione di tutta la conferenza episcopale ungherese. I vescovi Farkas Radnai di Besztercebánya e Vilmos Batthyány furono espulsi dal paese e forzati a presentare le dimissioni già nel marzo del 1919.<sup>43</sup> Il vescovo di Szepes, Sándor Párvy poté evitare questa sorte, perché nel frattempo morì a Budapest il 24 marzo 1919. Il potere cecoslovacco tentò ripetute volte di allontanare anche i vescovi Lajos Balás di Rozsnyó e Ágoston Fischer-Colbrie di Kassa. Per esempio il ministro degli esteri Beneš, nel suo dispaccio inviato all'incaricato d'affari presso la Santa Sede, Krofta il 17 settembre 1920 scrisse espressamente: "c'è bisogno di «liquidare» il Fischer-Colbrie a Kosice e Balás a Roznava che non parla slovacco."<sup>44</sup> Il vescovo Balás, vessato più volte, morì proprio il giorno dopo l'invio di questo telegramma, il 18 settembre, mentre tra i vescovi ungheresi l'unico che godeva di simpatia fra gli slovacchi,<sup>45</sup> Ágoston Fischer-Colbrie fu tollerato fino alla sua morte avvenuta nel 1925.

In Romania i vescovi delle diocesi di Nagyvárad e Szatmár, Miklós Széchenyi e Tibor Boromisza potevano governare le loro diocesi fino alla loro morte, avvenute rispettivamente nel 1923 e nel 1928,<sup>46</sup> mentre Gyula Glattfel-

<sup>42</sup> *Inter Sanctam Sedem et Romaniae Regnum sollemnis conventio*, (10 mai. 1927): AAS 21 (1929) 441-451.

<sup>43</sup> SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház*, 13; HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 110, 129, 139-144, 146-150. KERDIK, M., *La diocesi di Rožňava*, 104.

<sup>44</sup> Citato da: KERDIK, M., *La diocesi di Rožňava*, 136.

<sup>45</sup> Nunzio Valfrè di Bonzo al Card. Gasparri. 18 gennaio 1919. ASRSAA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1919, pos. 1320, fasc. 519, ff. 41r-44r. Riprodotto da: HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 108-109.

<sup>46</sup> SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház*, 81.

der che sotto il cambio di impero divenne *persona non grata* per il nuovo governo fu costretto a lasciare la sua diocesi. Glattfelder comunque non si dimise dal suo ufficio, ma trasmise la sua sede a Szeged e continuò il suo ministero episcopale.<sup>47</sup>

Nel riempimento delle diocesi diventate ormai in uno di questi modi vacanti, quasi tutti gli stati successori della Monarchia cercarono di far valere il diritto di patronato che precedentemente spettava al re ungherese,<sup>48</sup> proponendo candidati propri alla guida delle sedi vacanti.<sup>49</sup> La Santa Sede però, difendendo il diritto di libera nomina del pontefice respinse tutti questi tentativi e, in base a diversi accordi informali, o semiufficiali, come per esempio l'intesa semplice ungherese stipulato nel 1927, era disposta solo a promettere nel caso di tutti i governi: che nelle nomine si sarebbe tenuto presente se contro una data persona ci sarebbero state critiche di tipo politico. Il papa comunque si ritenne il diritto di controllare e valutare gli argomenti proposti contro il candidato della Santa Sede.<sup>50</sup>

Il riempimento delle sedi episcopali continuò ad essere comunque abbastanza difficile. Le nomine alla guida delle diocesi, venute a far parte integralmente degli stati nuovi, filavano relativamente liscio. Così per esempio, dopo le dimissioni dei predecessori ancora in vita (Vilmos Batthyány e Farkas Radnai), o rispettivamente la morte (Sándor Párvy) alla guida delle diocesi di Nyitra, Besztercebánya e Szepes nel 1921 si riuscirono a nominare sacerdoti slovacchi accettati anche da parte del governo di Praga (Károly Kmetko, Marián Blaha e Jan Vojtassák).<sup>51</sup> Un altro successo della Santa Sede fu quando nel 1940 alla guida della diocesi di Szatmár-Nagyvárad fu posto l'ungherese Áron

<sup>47</sup> SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház*, 66.

<sup>48</sup> Cfr. Istruzioni per Lorenzo Schioppa, nunzio apostolico in Ungheria. Vaticano, agosto 1920. Pubblicato da: MRKONJIC, *Archivio*, 282-284.

<sup>49</sup> P. e. vedi per la Cecoslovacchia: Il nunzio Micara al Card. Gasparri. 20 novembre 1920. ASRS AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1920, pos. 1463, fasc., 591. In: HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 231-234. Per l'Ungheria vedi: Istruzioni per Lorenzo Schioppa, nunzio apostolico in Ungheria. Vaticano, agosto 1920. Pubblicato da: MRKONJIC, T., *Archivio*, 282-284.

<sup>50</sup> Vedi p. e. Nota della Segreteria di Stato sulle questioni da discutere con il ministro Beneš durante la sua visita in Vaticano (febbraio 1921). In: HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 254. Per l'Intesa semplice ungherese vedi: intesa semplice: CSIZMADIA, A., *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korban*, Budapest 1966. 301-309. CSIZMADIA, A., *Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in Ungarn vor 1944*, Budapest 1971. 118-120. J. ICKX, *Rilevanza dei documenti custoditi nell'Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato per la storiografia ecclesiastica ungherese*, in FEJÉRDY, A. (a cura di), *Rapporti diplomatici tra la Santa Sede e l'Ungheria (1920-2015)*, Città del Vaticano 2016. 62-69.

<sup>51</sup> HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 230. Sulla loro consacrazione: Il nunzio Micara al Card. Gasparri. 27 febbraio 1921. ASRS AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1921, pos. 1477, fasc. 602, ff. 46r-56r. In HRABOVEC E., *Slovensko a Sväta stolica*, 234-240.

Márton in qualità di amministratore apostolico, contro Josif Pop, patronato dal governo romeno.<sup>52</sup>

Alla guida delle diocesi venute a far parte degli stati successori assieme alla sede episcopale, ma solo con una parte del territorio, dopo la morte dei vescovi generalmente vennero nominati solo dei amministratori apostolici. Così per esempio, dopo lunghe trattative, nel 1925 Jozef Cársky divenne l'amministratore apostolico della diocesi di Rozsnyó divenuta vacante dopo la morte di Lajos Balás, avvenuta nel 1920.<sup>53</sup> In Romania invece, dopo che nel 1923 la sede episcopale romano cattolica di Nagyvárad divenne vacante, fino alla nomina del vescovo diocesano della diocesi riunita di Nagyvárad-Szatmár nel 1930 nella persona di József Friedler la diocesi fu guidata da amministratori apostolici (Imre Bjelik, Antal Mayer, István Szabó).<sup>54</sup>

Le parti delle diocesi, le cui sedi erano rimaste in Ungheria, come vi abbiamo già accennato sopra, furono governate inizialmente da vicari episcopali, poi da amministratori apostolici nominati anch'essi dalla Santa Sede: le parrocchie staccate dalla diocesi di Pécs da parte del vescovo di Diakovár, le parti della diocesi di Szombathely divenute territorio del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni da parte del amministratore apostolico di Maribor, le parti austriache delle diocesi di Szombathely e Győr da parte dell'arcivescovo Pfiffl di Vienna, in qualità di amministratore apostolico.<sup>55</sup> L'amministrazione apostolica di Bácska, creata dalle parti staccate dall'arcidiocesi di Kalocsa e finite nel Regno dei Serbi, Croati e Sloveni fu guidata dal precedente vicario, dal 1923 in poi da Lajčo Budanović in qualità di amministratore apostolico, mentre alla guida dell'amministrazione apostolica del Banato, creata dalle parti della diocesi di Csanád, diventate territorio jugoslavo (nonostante la protesta iniziale del governo di Belgrado) sempre nel 1923 fu nominato dalla Santa Sede Raphael Rodić come amministratore apostolico.<sup>56</sup>

Merita un'attenzione particolare la sorte della parte che dell'arcidiocesi di Esztergom venne a far parte della Slovacchia. Su proposta del nunzio Valfrè di Bonzo la Santa Sede nel gennaio del 1919 ebbe intenzione di nominare un delegato apostolico provvisorio alla guida di tutta la chiesa slovacca nella persona dell'unico vescovo ungherese accettato da parte del governo di Praga, il vescovo Fischer-Colbrie di Kassa.<sup>57</sup> Tale progetto fu però chiamato dal primate Csernoch, come vi abbiamo accennato sopra, un errore politico, siccome

<sup>52</sup> SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház*, 83.

<sup>53</sup> KERDIK, M., *La diocesi di Rožňava*, 153. Per le discussioni intorno alla provvista della sede di Rožňava vedi: *Ibid.* 136-153.

<sup>54</sup> SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház*, 65.

<sup>55</sup> SALACZ, G., *A magyar katolikus egyház*, 107. 132. VALENTE, M., *Diplomazia pontificia*, 214.

<sup>56</sup> VALENTE, M., *Diplomazia pontificia* 170, 173-174, 210.

<sup>57</sup> Il nunzio Valfrè di Bonzo al Card. Gasparri. 23 gennaio 1919. ASRS AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1919, pos. 1320, fasc. 519, ff 47r-51r. In HRABOVEC, E., *Slovensko a Sväta stolica*, 116-117.



con una tale nomina la Santa Sede avrebbe riconosciuto in anticipo le occupazioni territoriali dei cechi. In seguito agli argomenti del primate, Fischer-Colbrie rinunciò alla nomina,<sup>58</sup> così questo territorio venne governato prima dal vicario arcivescovile slovacco Osvald, nominato da Csernoch, e infine, seguendo la proposta del nunzio Micara avanzata già nell'ottobre del 1919,<sup>59</sup> il 29 maggio del 1922 venne nominato un amministratore apostolico a Nagyszombat nella persona di Pavol Jantausch, il quale svolse tale incarico fino alla sua morte avvenuta nel 1947.

## CONCLUSIONE

Riassumendo la nostra succinta panoramica possiamo stabilire che le decisioni della Santa Sede furono guidate prima di tutto dai punti di vista pastorali universali, quando, dopo la prima guerra mondiale mise in atto una serie di cambiamenti nella struttura ecclesiastica millenaria del Regno d'Ungheria. A prima vista questi cambiamenti, anche se con dei compromessi, cambiando lo *status quo ante*, sembravano coincidere con gli interessi delle chiese "nazionali" e dei governi degli stati successori della Monarchia Austro-Ungarica. Il comportamento anti-cattolico dei governi di Praga, Bucarest e Belgrado però, sin dall'inizio, spinsero la Santa Sede a compiere i passi verso il cambiamento solo cautamente e gradualmente. In base alle esperienze delle trattative bilaterali svolte con i singoli governi, col tempo, convinsero sempre di più il Vaticano che non era possibile e non ne valeva la pena, prefiggere come scopo una sistemazione comprensiva e stabile della struttura ecclesiastica mitteleuropea. La Santa Sede perciò trasformò le strutture ecclesiastiche precedenti solo nella misura strettamente necessaria e solo con carattere provvisorio. Allo stesso tempo ebbe l'intenzione di far valere il diritto del papa alla libera nomina dei vescovi per porre alla guida delle unità di governo ecclesiastico create persone affidabili dal punto vista ecclesiastico e pastorale, adeguate per le comunità cattoliche locali, trascurando i criteri politici e nazionali dei dirigenti dei singoli stati.

Quando poi a partire degli anni 1930 cambiò la situazione geopolitica della regione mitteleuropea, la Santa Sede cominciò a considerare l'Ungheria come il difensore più affidabile dei valori e degli interessi cattolici nell'Europa Centro-Orientale. Così si capisce come in seguito ai cambiamenti dei confini,

<sup>58</sup> Il nunzio Valfrè di Bonzo al Card. Gasparri. 8. marzo 1919. AAV, Arch. Nunz. Cecoslovacchia, 1919-1923, b. 12, fasc. 44, ff 17r-42v. Riprodotto in: HRABOVEC, E., *Slovensko a Svätá stolica*, 119, 122-125.

<sup>59</sup> Micara al Card. Gasparri. 27 ottobre 1919. ASRS AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1919, pos. 1332, fasc. 527, ff. 33r-43v. In HRABOVEC, E., *Slovensko a Svätá stolica*, 188-189.



dopo il 1938, fu presto disponibile a ripristinare anche i confini diocesani precedenti. Per giunta lo fece non solo nel caso delle amministrazioni apostoliche considerate per definizione come soluzioni provvisorie, ma anche nel caso delle diocesi create *ex novo*, per esempio quando nel 1941 eresse di nuovo due diocesi, dalla diocesi di Szatmár-Nagyvárad, riunita nel 1930. In seguito al comportamento dimostrato dalla Santa Sede per la politica estera ungherese, la quale vedeva nel Vaticano un alleato naturale, nonostante i compromessi concessi agli stati successori, le relazioni tra l'Ungheria e la Santa Sede crebbero di importanza. L'attività della diplomazia pontificia svolta nell'interesse della chiesa cattolica sostenne infatti in maniera indiretta le intenzioni revisionistiche ungheresi. Eppure la politica della Santa Sede che rappresenta ogni fedele cattolico di tutta la chiesa universale fu sopra gli interessi nazionali e seguì criteri pastorali, e se nei decenni tra le due guerre mondiali si spostò verso gli interessi ungheresi, ciò avvenne solo in seguito a circostanze esterne che fecero coincidere in più punti gli interessi nazionali ungheresi con gli interessi cattolici universali.

*András FEJÉRDY*  
*Eötvös Loránd Research Network*  
*Research Center for the Humanities*  
*Fejerdy.Andras@btk.mta.hu*



Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**POPE BENEDICT XV'S NEGOTIATIONS  
AND THE LAST YEARS OF THE AUSTRO-HUNGARIAN EMPIRE\***

INTRODUCTORY REMARKS; I. DIFFICULT NEUTRALITY; II. SPEECHES, PEACE AND HUMANITARIAN ACTIONS; III. INTEREST IN THE SURVIVAL OF THE AUSTRO-HUNGARIAN EMPIRE; IV. PAPAL PEACE NOTE OF 1917; CONCLUSION

KEYWORDS: First World War, Pope Benedict XV, Holy See, peace initiatives, humanitarian actions

The Vatican Insider published an impressive article on September 2<sup>nd</sup> 2014, under the title: *A hundred years ago Benedict XV denounced the Great War as a “useless massacre”*. I am convinced that no one could describe better the period of 1914-1918.<sup>1</sup>

INTRODUCTORY REMARKS

*First:* In order to understand the Holy See and Benedict XV's negotiations and their effects during the Great War, we must consider the delicate status of the Holy See, without territorial sovereignty.

*Second:* If we take a glance at the general descriptions and timelines of World War I – even at the most current scholarly ones – those are still arguing based on the English, French and American point of view, listing important statistics and facts, making several contemporary political, military, economical, sociological, etc. analyses, but their conclusions essentially are far away

---

\* This paper has been written in the *St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Orange, CA), in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest), and it was supplemented in the *Robinson College* (Cambridge, UK) and in the *Cambridge University Library*. This paper was presented at “Giornata di Studi”: *La fine della Grande Guerra e la Chiesa nella Mitteleuropa. Aspetti politici, istituzionali, pastorali* (October 19<sup>th</sup> 2018, Venice), organized by *Studium Generale Marcianum* (Venice) in cooperation with *Pontificio Istituto Ecclesiastico Ungherese in Roma* (Rome) and with *Ambasciata d'Ungheria presso la Santa Sede*.

<sup>1</sup> <http://www.lastampa.it/2014/09/02/vaticaninsider/a-hundred-years-ago-benedict-xv-denounced-the-great-war-as-a-useless-massacre-dol4eUAvGb9xTv79DoWWDN/pagina.html> (visited: January 15<sup>th</sup> 2021).

from the “objective” picture.<sup>2</sup> Following Michael Ray’s “timeline”, the so called Great War had begun on July 28<sup>th</sup> 1914 (exactly one month later than the Sarajevo assassination) with war declaration on Serbia by the Austro-Hungarian Empire, and escalated between August 1<sup>st</sup> and 28<sup>th</sup> 1914, by entry of the main Powers of both sides; which was supplemented on November 5<sup>th</sup>, involving the Ottoman Empire. Italy stepped into the war only on April 26<sup>th</sup> 1915 at the side of the Entente Powers (after a secret treaty of London). This date is crucial not only for Italy, but also for the Holy See.<sup>3</sup>

Nevertheless, thanks to several researchers and authors, publications and researches in different National and private archives – beside *Archivio Segreto Vaticano* – for now is quite clear that Pope Benedict was a pope of peace, not a romanticist, but a Holy Pontiff with strong will, who tried to use every channel which was available for him on the international legal basis, and as a Supreme Pontiff of the Catholic Church to hinder the war and further bloodshed. Walter H. PETERS<sup>4</sup> and John F. POLLARD<sup>5</sup> made particular effort for historians to enlighten Pope Benedict XV’ indispensable role in promoting peace among the great powers, even his instruments were extremely limited, and his international legal status was very weak. He was elected Pope on September 3<sup>rd</sup> 1914; a little more than a month later when the so called “Great War” had begun. Already five days after he had accepted St. Peter’s Chair, on September 8<sup>th</sup> 1914 he addressed a speech to the involved powers, asking them “put down your weapons” and expressed his prayers – calling the peoples to do the same – for ending the war. This brave act shows well his commitment for peace, which was not a romantic idea, but a clear voice in a confuse time.

Obviously, in the focus of this summary must be the famous peace initiative of August 1<sup>st</sup> 1917. However, it was a concluding – failed – act of the Roman Pontiff, after many previous humanitarian and peace negotiations. Therefore,

<sup>2</sup> Cf. EINHAUS, A.-M., *The Short Story and the First World War*, Cambridge 2013. RÖHL, J. C. G., *Kaiser Wilhelm II*, Cambridge 2014. 143-177. GREENHALGH, E., *The French Army and the First World War* (Armies of the Great War), Cambridge 2014. GOOCH, J., *The Italian Army and the First World War* (Armies of the Great War), Cambridge 2014. WOODWARD, D., *The American Army and the First World War* (Armies of the Great War), Cambridge 2014. BECKETT, I., *The British Army and the First World War* (Armies of the Great War), Cambridge 2017. VERMEIREN, J., *The First World War and German Identity. The Dual Alliance at War*, Cambridge 2016. LEVY, J. S., *The Outbreak of the First World War. Structure, Politics, and Decision-Making*, Cambridge 2014. MULLIGAN, W., *The Origins of the First World War*, Cambridge 2017. WINTER, J., *War beyond Words. Languages of Remembrance from the Great War to the Present*, Cambridge 2017. RANSOM, R. L., *Gambling on War. Confidence, Fear, and Tragedy of the First World War*, Cambridge 2018.

<sup>3</sup> <https://www.britannica.com/list/timeline-of-world-war-i> (visited: January 15<sup>th</sup> 2021).

<sup>4</sup> PETERS, W. H., *The Life of Benedict XV*, Milwaukee, WI. 1959.

<sup>5</sup> POLLARD, J. F., *The Unknown Pope. Benedict XV (1914-1922) and the Pursuit of Peace*, London-New York 1999.

to get a whole picture, we must deal with the reasons of difficult neutrality; papal speeches and humanitarian actions; and the interest of the Holy See in the survival of the Austro-Hungarian Empire.

## I. DIFFICULT NEUTRALITY

At the very beginning I must emphasize: Benedict XV did not like to be considered “neutral”. If we following his phrasing, he used the expression of “impartiality”. This distinction perhaps seems archaic and too sophisticated – and seemed already hundred years ago – but expressed precisely Benedict’s conviction and his wise responsibility: “The Holy See has not been, nor wishes to be neutral in the European War. It has, in turn, the right and the duty to be impartial” as the Holy Father said.<sup>6</sup> Comparing this statement with his *Ad Beatissimi* Encyclical Letter’s (November 1<sup>st</sup> 1914) contents, there is no way for misinterpretation: the head of the Catholic Church could not be indifferent – with other word: neutral – in wartime, as spiritual father of all nations, he did must do everything impartially for peace, for human dignity, against any barbarian act of both sides.<sup>7</sup>

Keeping in mind what I have said above, the meaning of “difficult neutrality” refers basically to the international legal status, because the so called “Law of Guarantees” could not protect the Vatican in Italian territory during wartime. I do not want get into a deep analysis of the “Roman Question”, only to mention those relevant facts which had caused this difficult diplomatic situation for Benedict XV.<sup>8</sup> After the annexation of the Papal State by popular vote the ‘Patrimonium S. Petri’ was declared as part of Italy by the Royal Decree 5903, on October 9<sup>th</sup> 1870.<sup>9</sup> Based on the contemporary international law the situation was delicate, because the military occupation could claim to be lawful only, if it established on common official agreement, tacit consent, or on legal prescription.<sup>10</sup> Therefore, the pope *de jure* had still his sovereign authority over the entire – former – Papal State (until the Lateran Treaty in 1929).<sup>11</sup> Nevertheless, even Italy recognized several times during the annexation the independent status of the Holy See in numerous official memorandum

<sup>6</sup> PETERS, W. H. ., *The Life of Benedict XV*, 113.

<sup>7</sup> *Ibid.* 113.

<sup>8</sup> In detailed cf. SZUROMI, SZ. A., *An Overview on the International Relations of the Holy See Since the “Roman Question” until 1967, Correlated with the first Codification (1917)*, in *Folia Theologica et Canonica* VI (2017) 105-117.

<sup>9</sup> In detailed, cf. JEDIN, H. (Hrsg). *Handbuch der Kirchengeschichte, VI: Die Kirche in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1971. 696-705.

<sup>10</sup> BÁNK, J., *Egyházi jog. Az egyházi alkotmányjog alapjai*, Budapest 1958. 61.

<sup>11</sup> In detail, cf. MORISS, J. R., *The International Legal Status of the Vatican/Holy See Complex*, in *The European Journal of International Law* 26/4 (2016) 927-946, especially 927-931.

letters, which were delivered to several states. This legal concept had become described by Emilio Visconti-Venosta (†1914) minister of foreign affairs on October 18<sup>th</sup> 1870. It was the basis for the document of May 13<sup>th</sup> 1871: *Legge sulle prerogative del Sommo Pontefice e della S. Sede e sulle relazioni dello Stato colla Chiesa*, which named in brief form “Law of Guarantees”. This “Law” tried to guarantee the independence of the Holy See and the right to keep or develop further diplomatic relations, including rights of accredited ambassadors (nuncios) to states or international legal entities.<sup>12</sup> This is that particular political – legal situation which created the “Roman Question”, and which caused that limited diplomatic capacity of the Roman Pontiff and the Holy See what we could see during the World War I (1914-1918). These circumstances had become worse when Italy entered into the war on April 26<sup>th</sup> 1915, making impossible to the Holy See to continue independent diplomatic relations and negotiations without get into conflict with Italian Governments and authorities. This problem especially had arisen regarding the embassies and diplomats accredited to the Holy See. The “extraterritoriality” status – which was mentioned in the “Law of Guarantees” – could not be a basis to protect the real independence – without Italian or foreign intervention – for enforce the Papal policy. It is also well known that the Holy See – because the lack of the Vatican’s international legal situation – had to withdraw the Austrian and German Embassies to Switzerland as the only solution to protect them. The “Law of Guarantees” did let the Vatican to take “moral responsibility” for them, which actually was an impossible task, because there was now legal instrument of the Holy See to guarantee their security within Italian territory.<sup>13</sup>

This unacceptable situation can be supported well by the Italian censorship of the Holy See’s diplomatic communications and diplomatic packages. The Holy See was not even able to use freely her own newspapers – including *L’Osservatore Romano* – for protesting against the unlawful activities. We can also indicate the impossibility of creation cardinals to the territory of Central Powers. On one hand Spain offered to the pope to move to Spanish territory (into the Escorial) as temporary residence, on other hand this initiative could not serve the goal of the Papacy and the entire Catholic Church, particularly during this war-time.

The Central Powers – namely Germany – proposed the reconsideration of the “Law of Guarantees” in October 1915, to grant territorial sovereignty to the Papacy. Nevertheless, this initiative happened without any previous consultation with the Holy See, and even Gasparri had reacted very vigorously against this external intervention, saying “we are not interested in foreign schemes”. For the end of 1915 and beginning of 1916 had been crystallized

<sup>12</sup> CAMMEO, F., *Ordinamento giuridico dello Stato della città del Vaticano*, Firenze 1932. 18-23.

<sup>13</sup> POLLARD, J. F., *The Unknown Pope. Benedict XV*, 97-98.

within the international common sense, that the Entente Powers did not wish to give any room for the Holy See to take place at a possible peace treaty. France, Great Britain and even Russia opposed Papal representative's presence on any peace negotiation.<sup>14</sup> Italy also worried about any peace conference where the Holy See could appear, because the possibility the revising the explained "Roman Question".

## II. SPEECHES, PEACE AND HUMANITARIAN ACTIONS

After the above mentioned *Ad Beatissimi* Encyclical Letter on November 1<sup>st</sup> 1914 which was perfectly viciously misinterpreted by the Entente Powers, I should mention that active negotiation – initiated by the Holy See – which intended to prevent the war between Italy and Austro-Hungary (involving Emperor Franz-Joseph II<sup>15</sup> and Card. John Chernoch, primate of Hungary) unfortunately without any success. It happened again right after the Caporetto defeat (October 24<sup>th</sup> November 19<sup>th</sup> 1917, where the Italian Army confronted with the central Austro-Hungarian Army, together with seven German divisions of land forces. This battle concluded into a terrible catastrophe for Italy: 300.000 dead and 250.000 captured soldiers – majority was wounded – at the Italian side). Pope Benedict XV's intention to intercede for peace in this tragic moment was rejected by the Central Powers again. When the pope tried the same intervene almost a year later for favor of Austro-Hungary, he had received similar rejection by the Entente Powers.

These few examples sufficiently enlighten that the papal peace initiatives, but even his requests for ceasefire were doomed to failure since the beginning of the war, and the weak status of the Holy See – based on the "Law of Guaranties" – had determined this diplomatic situation. Nevertheless, Benedict was capable to use two other channels to express the Church's opinion and also to arrange practical – humanitarian – help for indigents.

From December 23<sup>rd</sup> 1914 – through the *L'Osservatore Romano* – he argued for spiritual and material aid to prisoners of the war. The central institute for organization by the Holy See was the *Opera dei Prisioneieri*. The statistic shows sufficiently that the Holy See had become some "second Red Cross" regarding the indigents, which meant investigation for missing persons, dealing with wounded and sick soldiers, and helping in letter-transmissions for families of prisoners. This activity had crystallized an internal system of the

<sup>14</sup> POLLARD, J. F., *The Unknown Pope. Benedict XV*, 102.

<sup>15</sup> Pietro Gasparri's dramatic letter through the nuncio of Vienna to the Emperor: "The salvation of the Empire requires the Emperor to make this painful sacrifice and to make it immediately." (January 17<sup>th</sup> 1915).

*Opera dei Prisionieri* for the last period of the war, which was arranged into four sections: 1) general cases; 2) taking care of pastoral help of prisoners by sending priests but also pastors from other denominations (it was supplied with bishop and nuncio visits [i.e. Brussels, Munich, Vienna] of the prisoner-camps); 3) particular attention on young-wounded soldiers; 4) special care of prisoners with large families. It is well known that Switzerland took a very important role in Pope Benedict XV's humanitarian activity. It includes the so-called "Papal Train" which signifies that several transports arranged by the Holy Father which carried until January 1917 more than 26.000 prisoner-soldiers and more than 3.000 civilian to Switzerland for hospital treatment or for sanatorian-rehabilitation. However, it did not work for Austro-Hungarian and Italian indigents, because the political situation. Finally, I like to mention here the famine problem, which belonged to Benedict agenda to be release, in particular regarding children with the help of USA in several countries.

### III. INTEREST IN THE SURVIVAL OF THE AUSTRO-HUNGARIAN EMPIRE

For the Holy See the survival of the Austro-Hungarian Empire was crucial in order to keep a religious and geopolitical balance in Europe.<sup>16</sup> Pietro Gasparri on January 12<sup>th</sup> 1915 wrote to Scapinelli, nuncio in Vienna: "At this moment, the Holy Father, who has the greatest of concern for the existence of the Austro-Hungarian Monarchy due to a particular affection towards it and its August and Venerable Sovereign, as well as the highest interest of the Church itself, notably the survival of the only Catholic great power, not to mention peace in Italy, wishes to open his heart to the Emperor, through your good offices, advising him in the strongest possible terms to avoid war with Italy at all costs."<sup>17</sup>

We must notice that Hungarian soldiers – following the phrase of Ferenc Pollmann – were present at every military stage of the Great War.<sup>18</sup>

After the death of Emperor Franz-Joseph II on November 21<sup>st</sup> 1916 the new Emperor, Karl I appeared more concerned in peace negotiation, while the Austro-Hungarian forces had a strong dependence on the German Army. Karl I did not want to see the already most possible conclusion of the war, the final collapse of the Empire. For Benedict XV it seemed a good timing to promote peace through Austro-Hungary, the last Christian power in Europe. It was also the time when Germany in the name of Austro-Hungary, together with Bulgaria

<sup>16</sup> POLLARD, J. F., *The Unknown Pope. Benedict XV*, 97.

<sup>17</sup> ASV, SS, Guerra, 1914-1918, rub. 244, fasc. 29 (Gasparri to Scapinelli: January 12<sup>th</sup> 1915).

<sup>18</sup> POLLMANN, F., *Magyarország és az első világháború*, in KIRÁLY, B. – VESZPRÉMY, L. (ed.), *A magyar hadtörténelem évszázadai*, Budapest 2003. 215-224, especially 219.



and Turkey initiated peace, which act was delivered to Pope Benedict too. The reaction of Great Britain and France was entire rejection, as powers which believed in “total victory”. The pope could not risk the further negotiations’ success to get into arguing with the Entente Powers. The initiative therefore failed. The only hope was Austro-Hungary for a new peace negotiation, which had to contain concrete terms, sufficient for both sides.

Focusing on Austro-Hungary and its new emperor, here I must refer to Robert A. Kann, who has composed a complex overview on the last years of the Austro-Hungarian Empire in 1974. His research is particularly significant among Western scholars, because he was able to use not only the Western primary and secondary sources (including the archival material, supplemented with several monographs and articles, but he used several Hungarian sources and analysis too).<sup>19</sup> Nevertheless, his point of view is based on the general impressions and concepts of the American, English and French sources, even he refers to many German and some Hungarian documents and analyses within his book.

Nevertheless, he lists three secret negotiations of Karl I in 1917, in the following classification: I. unsuccessful secret negotiation; II. a “transitory” peace with Soviet Russia and Romania; III. unsuccessful secret negotiation.<sup>20</sup> Regarding the failed initiatives of Karl I Robert A. Kann notes: “(...) Neither Charles nor his more energetic consort were disloyal to the German alliance, but the new emperor was not raised in the tradition of Austria as the presiding power in the German Confederation and of the Habsburgs as Holy Roman emperors. (...)” Therefore, Professor Kann concludes that the new emperor’s goal to achieve peace – in coordination with Germany or without that – was an unrealistic idea. Kann summarizes: a man who could not be trusted entirely by his own people, by Germany, and by the French and British leaders, was doomed to fail.<sup>21</sup> I must emphasize regarding Kann’s conclusion that this image on Karl I basically reflects to the French and English concept on the young emperor. We must notice, the causalities of the Empire – like of Italy – were extremely high. The Austro-Hungarian armed force had been almost entirely perished during the war. Therefore, after one hundred years we should speak more objectively about Karl I, as it is precisely explained in the “position” of his beatification process. He was anxious and thirsty for peace as a good husband and father. His naivety appeared only in his trust that Austro-Hungary could exit from the war without cooperation of Emperor Wilhelm II. However, if we analyze the loss of Austro-Hungary, this naivety can be understandable. There are several statistics regarding number of causalities in the

<sup>19</sup> KANN, R. A., *A History of the Habsburg Empire, 1526-1918*, London 1974. 468-483.

<sup>20</sup> KANN, R. A., *A History of the Habsburg Empire*, 469.

<sup>21</sup> KANN, R. A., *A History of the Habsburg Empire*, 477.

scholarly literature. The most accepted one is by Rudolf Kiszling, who mentions 1 016 200 of the 8 million Austro-Hungarian soldiers. More than half million died at the battlefield. It must be supply with 2 200 000 soldiers in captivity and 3 620 000 wounded.<sup>22</sup> The geopolitical important of the last great Catholic power has disappeared after the so called Versailles Treaty. The last episodes of the Austro-Hungarian Empire dramatically and authentically described by Johannes Sachslehner in 2005 (*Der Infarkt – Österreich – Ungarn*).<sup>23</sup>

#### IV. PAPAL PEACE NOTE OF 1917

Many researchers analyze the Papal peace note of August 1<sup>st</sup> 1917, without mentioning its preparing steps. These negotiations link to Archbishop Eugenio Pacelli. He was nuncio accredited to Bavaria, who began his new office on May 26<sup>th</sup> 1917, paying his visit at King Ludwig III, then a month later he had his official meeting with Theobald von Bethmann-Hollweg, Chancellor of the German Empire. During this second visit, Pacelli already explained concrete terms for peace in the name of Pope Benedict: 1) general limitation of armaments; 2) establishment of international courts; 3) restoration of the independence of Belgium; 4) Alsace-Lorraine and other such territorial questions were to be settled by agreements (not dictation) between the countries concerned.<sup>24</sup> Bethman-Hollweg – who was always seriously circumspect – agreed with the listed clear peace terms. However, the meeting with Emperor Wilhelm II concluded differently, indicating several obstacles.<sup>25</sup> Based on Peters' analysis it is highly feasible, that if Benedict could make a direct contact in that very time, Germany very possible could accept the mentioned terms in order to stop the war.

While the Entente Powers had strong conviction of getting close to the total victory on the Central Powers – and the entry of the United States on April 6<sup>th</sup> 1917 supported their confidence<sup>26</sup> –, Pope Benedict XV – after a several negotiations and consulting discussions – on August 1<sup>st</sup> 1917 (sent on August 15<sup>th</sup>) addressed a well prepared peace proposal in French, to terminate the still going war. The international atmosphere looked better than before to end the

<sup>22</sup> POLLMANN, F., *Magyarország és az első világháború*, 221.

<sup>23</sup> SACHSLEHNER, J., *Der Infarkt – Österreich – Ungarn an 28. Oktober 1918*, Vienna 2005.

<sup>24</sup> PETERS, W. H., *The Life of Benedict XV*, 141-142.

<sup>25</sup> PETERS, W. H., *The Life of Benedict XV*, 143.

<sup>26</sup> Cf. WALWORTH, A., *Woodrow Wilson*, II. Norwalk, CT. 1978. 101-122.

war.<sup>27</sup> This is the famous Letter *Dès le Début*<sup>28</sup>, which intended to make influence on the Governments at both sides. The Holy Father said:

“From the beginning of our Pontificate, amidst the horrors of the terrible war unleashed upon Europe, We have kept before Our attention three things above all: to preserve complete impartiality in relation to all the belligerents, as is appropriate to him who is the common father and who loves all his children with an equal affection; to endeavor constantly to do to all the most possible good, without personal exceptions and without national or religious distinctions, a duty which the universal law of charity, as well as the supreme spiritual charge entrusted to Us by Christ, dictates to Us; finally, as Our peace-making mission equality demands, to leave nothing undone within Our power, which could assist in hastening the end of his calamity, by trying to lead the peoples and their heads to more moderate frames of mind and to the calm deliberations of peace, of a “just and lasting” peace (...). Once the supremacy of law has been established, let every obstacle to the ways of communication between the peoples be removed, by ensuring through rules to be fixed in similar fashion, the true freedom and common use of the seas. This would, on the one hand, remove many reasons for conflict and, on the other, would open new sources of prosperity and progress to all.”<sup>29</sup>

The Pope listed strict terms, which included: 1) material force of arms should be substituted the moral force of law – it means only agreements by all; 2) simultaneous and reciprocal reduction of armaments; 3) the sufficient rules and guarantees must be established and maintenance of public order in each State; 4) instead of armies and institution of arbitration, according to the standards; 5) sanctions against the state which might refuse to submit international questions to arbitration, or to accept its decisions.<sup>30</sup> He also suggested to examine the territorial questions in a “conciliatory frame of mind (...) as far as it is just and practicable” regarding the conflict between Italy and Austro-Hungary; and between Germany and France. He mentioned also Armenia<sup>31</sup>, the Balkan States, and reestablishment of the Polish Kingdom.<sup>32</sup>

Even the pope settled practical, articulated suggestions for peace negotiation, the reaction was humiliating refusal. The Entente and Central Powers basically not even reply to the Holy Father initiative (two official negative

<sup>27</sup> POLLARD, J. F., *The Unknown Pope. Benedict XV (1914 – 1922) and the Pursuit of Peace*, New York, NY. 1999. 117-123.

<sup>28</sup> BENEDICTUS XV, Litt. *Dès le Début* (1 aug. 1917): *AAS* 9 (1917) 417-420.

<sup>29</sup> EHLER, S. Z. – MORRALL, J. B. (ed.), *Church and State Through the Centuries*, Westminster, MD. 1954. 374-376.

<sup>30</sup> *Ibid.* 375-376.

<sup>31</sup> About Armenians within the Ottoman Empire during the Great War and about the Armenian Genocide cf. ASTOYAN, A., *The pillage of the century exploration of Armenians in the Ottoman Empire 1914-1923*, Yerevan 2015. 29-64.

<sup>32</sup> EHLER, S. Z. – MORRALL, J. B. (ed.), *Church and State Through the Centuries*, 376.

replies happened by USA and Great Britain). Karl I was the only one who replied positively in the name of Austro-Hungary.

Nevertheless, Pope Benedict XV declaration supported well the classical legal concept of the Holy See and her sovereignty as basis for negotiation with states. This standpoint was consequent and clear: rejecting the “just war” theory, and to be “respectful of the rights of the defeated” in order to avoid an “unjust peace after an unjust war”. It must be emphasized, that because the several failed international negotiations and proposals in the time of the Great War, the other results in diplomatic fields of the Holy See are more valuable.<sup>33</sup> The World War I (July 28<sup>th</sup> 1914 – November 11<sup>th</sup> 1918) had overshadowed the papacy of Benedict XV, however – as I have underlined – particularly during that dark time the Holy Father was able to express his governing, pastoral, international diplomatic and humanitarian activity, which clearly expressed and improved the Holy See’s active membership in the international law and relations.<sup>34</sup>

## CONCLUSION

On November 11<sup>th</sup> 1918 the Central Powers – trustfully in President Wilson’s fourteen points – laid down their arms. However, the following “peace process” was essentially opposite to Wilson’s romanticist offer. Citing Arnold J. Toynbee’s article *The Main Features of the Landscape* written in 1935 on the conclusion of the so called Great War: “The armistice in 1918, based on the Wilsonian “Fourteen Points” promised self-determination, justice, and peace for all – winners and losers; but its promises did not soften the post-war treatment of the defeated nations.”<sup>35</sup>

In fact, the Holy See initiatives had not inserted into the document which has entry into World history as “Versailles Treaty” (signed on 28<sup>th</sup> June 1919) without any single mandatory juridical element of an international lawful treaty. The three central figures – President Wilson, Prime Minister Lloyd George and Prime Minister Georges Benjamin Clemenceau – used political force to determine those terms which – based on the concept which was rejected expressively by Pope Benedict XV – laid on revenge, without any negotiation

<sup>33</sup> POLLARD, J. F., *The Unknown Pope. Benedict XV*, 123-128.

<sup>34</sup> BRIÈRE, Y., *Concordats postérieurs a la Grande Guerre*, in NAZ, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, III. Paris 1942. 1431-1472; cf. LEISNER, W., *Geglaubtes Recht. Säkularisierte religiöse Grundlagen der Demokratie*, in INSENSEE, J. – REES, W. – RÜFNER, W. (Hrsg.), *Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag* (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 33), Berlin 1999. 115-128.

<sup>35</sup> TOYNBEE, A. J., *The Main Features of the Landscape in The Treaty of Versailles and After*, London 1935.

(only observations were allowed to add to that by the Central Powers). As one of the catastrophic conclusions, the last Catholic empire in Europe, which seemed many countries – including the Holy See – the guarantee for a geopolitical balance within Europe, the Austro-Hungarian Empire had been ceased to exist. Germany had been stigmatized as “the only responsible nation of every act which was done against humanity during the war” – as was emphasized by President Clemenceau during the Versailles Summit. Based on Card. Gasparri’s note this conclusion was: “the voice of imperialism, hegemonic ambitions, commercial egotism and the overpowering nationalism of the winners.”<sup>36</sup>

The international status of the Vatican’s territorial sovereignty has got suitable guarantee only in 1929 through the “Lateran Treaty”, just a decade before the new war. The “useless massacre” had been repeated from 1939 in much more terrible form as a new cataclysm of many millions peoples’ life.

As closing note I would like to mention again Arnold J. Toynbee’s contemporary prophetic vision<sup>37</sup>: “(...) That desperate war which has been fought by our generation will be fought again within our lifetime by us and our children.”

*Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.  
Pázmány Péter Catholic University  
szuromi.szabolcs@ppke.hu*

---

<sup>36</sup> GASPARRI, P., *Diario*, II. 467 (24<sup>th</sup> April 1919).

<sup>37</sup> TOYNBEE, A. J., *The World after the Peace Conference, Being an Epilogue to the “History of Peace Conference of Paris” and a Prologue to the “Survey of International Affairs, 1920-1923”*, Oxford 1925.



# IUS CANONICUM





Péter ERDŐ

**THE ORIGIN AND SPREAD OF PARISHES\****Models of mission and local pastoral care in the first millennium*

I. THE CONTEMPORARY RELEVANCE OF THE QUESTION; II. THE CHARACTER AND ROLE OF THE LOCAL CHRISTIAN COMMUNITIES UP TO THE FOURTH CENTURY; III. THE GROWTH OF COMMUNITIES OF THE FAITHFUL AFTER 313 AND ESPECIALLY AFTER 380; IV. TERMINOLOGY; V. THE DEVELOPMENT OF DIFFERENT INSTITUTIONAL STRUCTURES IN THE EARLY MIDDLE AGES, 1. *Private churches or churches of a community?*, 2. *Urban parish structures*; VI. PARISHES' FINANCIAL AUTONOMY; CONCLUSION

KEYWORDS: mission of the Church, developing of parishes, developing of dioceses, role of bishops and presbyters, the Early Church, Medieval structure of the Church, pseudo-Apostolic and conciliar sources

## I. THE CONTEMPORARY RELEVANCE OF THE QUESTION

According to the current Code of Canon Law, a parish is ‘a certain community of Christ’s faithful stably established within a particular Church, whose pastoral care, under the authority of the diocesan Bishop, is entrusted to a parish priest as its proper pastor’ (c. 515 § 1). The Code requires that this community ‘as a general rule, (...) be territorial, that is, it is to embrace all Christ’s faithful of a given territory. Where it is useful, however, personal parishes are to be established, determined by reason of the rite, language or nationality of Christ’s faithful of a certain territory, or on some other basis’ (c. 518). However, to propose to trace the history of this precise institution all the way back to the time of the early Church would be to risk adopting an anachronistic approach, since the definition cited above is an innovation of the 1983 Code. Even though, alongside various texts of the Second Vatican Council, c. 216 of the Pio-Benedictine Code is listed among the sources of the current c. 515 § 1,<sup>1</sup> not even the 1917 Code offered a single definition of what a parish is. In that Code, the term *parish* had various meanings: a certain *territory*, the *parish*

\* The original Italian text was published in *Ephemerides Iuris Canonici* 59 (2019) 25-45.

<sup>1</sup> PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989. 146.

church, the *parish benefice*, and also the *group of the faithful* who lived in a certain territory.<sup>2</sup> Consequently it would be dangerous to apply a precise and exhaustive definition to institutions which, albeit historically related, have taken more or less similar forms in different periods. When speaking of the history of parishes in the first millennium, we must have in mind institutions different to some degree from the modern parish,<sup>3</sup> though their role was similar.

The typical rural parish in time gone by was the religious, cultural, and even social centre for the people of a village or local area, in a society which was more or less homogeneous from a religious point of view. Developments since the French Revolution that have seen a rapid acceleration in recent decades have presented a challenge to the sociological reality of such traditional parishes. The religious pluralism of western societies and the frequently multi-cultural and multi-ethnic composition of Catholic communities themselves, as well as the shortage of priests, have led to a practical re-examination of how dioceses are subdivided into parishes; at the same time, they have also prompted theoretical reflection, both theological and canonical, on the function of parishes in the life and mission of the Church.<sup>4</sup> For this reason it seems useful to begin the study of this fundamental subject with a historical examination of the origin and spread of the institution in question in order to clarify its functions and the analogous organisational structures which played a similar role in the first eleven centuries of Christianity. A survey of this kind will make it possible to identify not only the fundamental elements necessary for a parish's

<sup>2</sup> Cf. NAZ, R., *Paroisse*, in NAZ, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, I-VII. Paris 1935-1965. VI. 1234-1248, especially 1234. Vatican II's emphasis on *communio* would have a strong influence on the form of the parish as an institution, highlighting its character as a community; cf. e.g., PASSICOS, J., *Le diocèse et la paroisse. A théologie renouvelée, structures nouvelles pour d'autres besoins pastoraux*, in *L'Année Canonique* 27 (1983) 121-129, especially 122. 127-128. PÉRISSET, J.-C., *La paroisse. Commentaire des Canons 515-572* (Le Nouveau Droit Ecclésial. Commentaire du Code de Droit Canonique), Paris 1989. 30. COCCOPALMERIO, F., *De parocchia*, Roma 1991. 1-21.

<sup>3</sup> The diversity of "legal configurations" of this institution in the course of history is underlined by LONGHITANO, A., *La parrocchia fra storia, teologia e diritto*, in LONGHITANO, A. – COCCOPALMERIO, F. – BONICELLI, C. – MOGAVERO, D. – URSO, P. (a cura di), *La parrocchia e le sue strutture* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1987. 5-27, especially 23.

<sup>4</sup> On the discussion of the question see e.g., MERCATOR, P. (ed.), *La fin des paroisses? Recompositions des communautés, aménagement des espaces*, Paris 1997. BORRAS, A., *Remodelage paroissiale: un impératif canonique et une urgence pastorale*, in ROUTHIER, G. – BORRAS, A. (ed.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Paris-Montréal 2001. 43-195. BORRAS, A., *La paroisse et au delà*, in *Études* 402, n. 6 (2005) 783-793. BRESSAN, L., *La Parrocchia oggi. Identità, trasformazioni, sfide*, Bologna 2004. AUBRUN, M., *La paroisse en France, des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008.<sup>2</sup> BOBINEAU, O. – BORRAS, A. – BRESSAN, L., *Balayer la paroisse? Une institution catholique qui traverse le temps*, Paris 2010. BORRAS, A. – VINCENT, C., *L'avenir de la paroisse*, Paris 2012. WHITE, M. – CORCORAN, T., *Rebuilt: Awakening the Faithful, Reaching the Lost and Making Church Matter*, Notre Dame, IN, 2013. BONZON, A. – GUIGNET, PH. – VENARD, M., *La paroisse urbaine: du Moyen Âge à nos jours*, Paris 2014.

mission, but also the broad range of possible structures by means of which to carry out that mission. This paper will focus on the Western Church, but especially for the early period reference will also be made to a few disciplinary texts from the East.

## II. THE CHARACTER AND ROLE OF THE LOCAL CHRISTIAN COMMUNITIES UP TO THE FOURTH CENTURY

In the earliest times, the Christian community was often termed the Church of God (cf. Acts 20:28; 1 Cor 1:2, 10:32, 11:16,22) or Church of Christ (Rom 16:16; cf. Mt 16:18) in reference both to the universal Church and to local Churches.<sup>5</sup> However, this religious character of Christian communities did not prevent them from also having a civil aspect, as was also the case for Jewish synagogue communities of the period.<sup>6</sup> Although before the time of Constantine the state did not recognise such functions of self-government as, for example, bishops' jurisdiction in what were considered civil cases,<sup>7</sup> this role of local Churches existed from the beginning (cf. e.g., 1 Cor 6:5). Indeed, by the first half of the third century it was already quite developed, as can be seen in long passages from the *Didascalia*,<sup>8</sup> among others. Local communities generally formed in cities, and were led by those entrusted with this responsibility.<sup>9</sup> They also had a missionary function.<sup>10</sup> It was their duty to bring in new members, prepare them for baptism, confer the sacraments on them, teach those already baptised – also studying day by day the sacred scriptures –<sup>11</sup>,

<sup>5</sup> Cf. e.g., ERDÖ, P., *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 58 (2018) 133-150, 135-136.

<sup>6</sup> PARK, Y.-H., *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 393), Tübingen 2015. 90.

<sup>7</sup> Cf. *Cod. Theod.* 1,27,1 (318); *Const. Sirmond.* 1 (333); *Cod.* 1,4,7 (398); for different opinions on the nature of bishops' jurisdiction under Roman Law see CIMMA, M. R., *L'episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989. 84-86. VISMARÀ, G., *La giurisdizione civile dei vescovi (sec. I-IX)*, Milano 1995. 87.

<sup>8</sup> *Didasc.* II,44,1-56,4; cf. e.g., FONROBERT, CH. E. *The Didascalia Apostolorum: a Mishnah for the disciples of Jesus*, in *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 483-509. STEWART-SYKES, A., *The Didascalia apostolorum: An English version with introduction and annotation*, Turnhout 2009. 171.

<sup>9</sup> Cf. e.g., BURTCHAELL, J. T., *From Synagogue to Church., Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992. 201-227.

<sup>10</sup> Even in the fourth century, local episcopal Churches had the main role in theoretical reflection on mission, as well as in missionary activity.; cf. BAUS, K. – EWIG, E., *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Handbuch der Kirchengeschichte* (ed. JEDIN, H.), I-VII. Freiburg-Basel-Wien 1962-1979 [1985], II/1. 220.

<sup>11</sup> Cf. e.g., *Didaché* 4,2; *Traditio Apostolica* 35,2; 41,2-3; *Canones ecclesiastici Sanctorum Apostolorum* 12,1-2; BRADSHAW, P. F. – JOHNSON, M. E. – PHILLIPS, L. E., *The Apostolic Tradition*.

celebrate the Eucharist, reconcile penitents, assist the poor, and pray in common. Between the end of the second century and the middle of the third, communities' organisational structures underwent a period of intensive development.<sup>12</sup> That is not to say, however, that before the end of the second century the offices of bishop, presbyter, and deacon were not of central importance. It was the bishop who saw to the organisation of the community and led its liturgical life – especially the celebration of the Eucharist. It was also his task to direct the teaching of the faith. Indeed, in his letter to the community at Smyrna, St Ignatius of Antioch says, 'Let no one do anything touching the Church, apart from the bishop. Let that celebration of the Eucharist be considered valid which is held under the bishop or anyone to whom he has committed it.'<sup>13</sup> Thus bishops already had a role of leadership in the celebration of the liturgy and the government of the local Church at the time of the first generations of Christians. There was an intrinsic connection between the mission of the bishop and the most sacred act of the Church, the Eucharist. It was the bishop's duty to gather the community for the common celebration of the sacrament. Eusebius relates in his Ecclesiastical History that during the persecution, the authorities forbade Dionysius, the bishop of Alexandria, from assembling Christians for the Eucharist, and that the bishop understood this ban to constitute a prohibition on the very existence of the Church.<sup>14</sup>

### III. THE GROWTH OF COMMUNITIES OF THE FAITHFUL AFTER 313 AND ESPECIALLY AFTER 380

After the Peace of Constantine (313) the Church saw a large influx of new members. Earlier, in the third century, Christians had had many buildings set up as places of worship,<sup>15</sup> but during the persecution under Diocletian these

*A Commentary*, ed. ATTRIDGE, J. W. Minneapolis, MN, 2002. 178. STEWART-SYKES, A., *Hippolytus: On the Apostolic Tradition* (Popular Patristics Series 54), Yonkers, NY, 2015.<sup>2</sup> 191.

<sup>12</sup> Cf. e.g., FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992. 220-222.

<sup>13</sup> *Smyrn.* VIII, 1.

<sup>14</sup> *Hist. eccl.* VII,11,4.7.

<sup>15</sup> According to some authors, almost from the very beginning Christians preferred the edges of cities, where they had their places of worship close to the tombs of the martyrs. Others, while recognising the importance of these places, affirm that bishops preferred residential areas of the city for their common celebrations surrounded by their presbyterate; PIETRI, CH., *Recherches sur les domus ecclesiae*, in *Revue des Études Augustiniennes* 24 (1978) 3-21. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Les lieux de culte, approche historico-juridique*, in BASDEVANT-GAUDEMET, B. (ed.), *Église et Autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval* (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique 14), Limoge 2006. 299-325, 300-302. Cf. e.g., CONC. ILLIBERTI. (ca. 306) cc. 36.52. The age of these last canons depends on the still controversial redaction history of the "canons of Elvira".

churches had been confiscated and often destroyed.<sup>16</sup> When the persecution was over and the Church's buildings had been returned, there was a surge in the building of new Christian churches and the reconstruction of old ones.<sup>17</sup> On the occasion of the consecration of these churches, bishops often came together and also held a council.<sup>18</sup> Then, in 380, the edict of Theodosius declared Christianity in its "catholic" form (i.e. Nicene orthodoxy) the official religion of the whole Empire.<sup>19</sup> Large swathes of the population consequently came into the Church. The needs of the mission and the preparation of new members, as well as the life of the Church centred on the Eucharist, required that churches be established and built in villages and on the outskirts of cities; this process also meant the formation of new local communities. These were the circumstances to which the origin of parishes can be traced.<sup>20</sup> Despite the fundamental significance of the social and political changes, however,<sup>21</sup> the development from these origins of parishes as institutions responding to the definition given above was far from an automatic process. How were the new communities to be constituted, and who was to be responsible for them?

One consideration was the need to guarantee the provision of all – or almost all – the basic functions of the Church in a particular place. From this point of view it seemed almost self-evident that the community should be entrusted to a bishop, and yet small settlements were not entirely suitable for an episcopal see. In Africa, but also in southern Italy and elsewhere, dioceses were founded for even the smallest of towns. The canons of the Council of Sardica,<sup>22</sup> and also those bearing the name of the Council of Laodicea, already clearly forbid the appointment of bishops to villages;<sup>23</sup> instead, they recommend sending a "visitor". Especially in the East, provision was made for villages and small country towns in the figure of the *chorepiscopus*, a consecrated bishop sub-

<sup>16</sup> *Hist. eccl.* VIII,2,1,4; cf. *ibid.* VIII,1,9; cf. ERDŐ, P., *Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al can. 1215 CIC*, in *Periodica de re canonica* 101 (2012) 597-626, especially 599-600.

<sup>17</sup> In the end the Church herself expressed reservations over the unjustified efforts of some people who sought to multiply beyond measure the number of churches and oratories. Cf. e.g., CONC. CHALCED. (451) c. 4; CONC. CARTH. (401) c. 17; CONC. AURELIANEN. (511) c. 17; CONC. EPAONEN. (517) c. 25.

<sup>18</sup> Cf. e.g., FISCHER, J. A. – LUMPE, A., *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* (Konziliengeschichte, ed. W. Brandmüller, Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997. 453-454.

<sup>19</sup> *Cod. Theod.* XVI,1,2; *Cod.* 1,1,1.

<sup>20</sup> On the origins of the parish see e.g., BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Histoire du droit et des institutions de l'Église latine. XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle* (Corpus Histoire du Droit, ed. RIGAUDIÈRE, A.), Paris 2014. 287-290 (with bibliography).

<sup>21</sup> Cf. BORRAS, A., *La paroisse et au delà*, 784-785.

<sup>22</sup> CONC. SARDICEN. (342/343) c. 6; cf. STICKLER, A. M., *La parrocchia nella sua evoluzione storica*, in *La parrocchia* (Studi Giuridici 43), Città del Vaticano 1997. 7-19, especially 7.

<sup>23</sup> CONC. LAODIC. (s. IV/2) c. 57.

ordinate to the bishop of the city.<sup>24</sup> However, the Council of Sardica, which came to enjoy a particularly notable authority, established that for villages it was sufficient to appoint a presbyter.<sup>25</sup>

What were the functions of this presbyter? What were the limits of his activity? Presbyters who visited only rural and suburban centres (or, in large cities, those distinct from the bishop's church), as the bishop's delegates held the *commission* and had the ability to *celebrate the Eucharist* in the bishop's absence. This in particular seems to be the reason for requiring the presence of a presbyter. As early as the first half of the third century, in the document known as the *Traditio Apostolica*, it is presumed that presbyters recite the central part of the Eucharistic prayer together with the bishop, which deacons could not do.<sup>26</sup> The *Apostolic Canons* (ca. 380) state explicitly that it is the presbyter (even alone, without the bishop present) who is to offer the sacrifice on the altar.<sup>27</sup> The evidence of the canons of certain councils indicates that presbyters guilty of various sins were punished with a prohibition on offering the sacrifice. This implies that they would otherwise have been able and allowed to do so.<sup>28</sup> The Council of Gangra condemned those who looked down on married presbyters and would not attend the liturgy when they presided.<sup>29</sup> The status of country presbyters was nonetheless lower than that of the urban clergy. The former could only celebrate the liturgy in the city in the absence of the bishop and the city presbyters.<sup>30</sup>

The conferral of baptism was subject to the bishop's control, but *on his commission* both presbyters and deacons were able to *baptise*.<sup>31</sup>

As for the consecration of Chrism<sup>32</sup> and that of virgins,<sup>33</sup> these functions appertained to bishops. Neither were presbyters able to *grant reconciliation to penitents* in the context of a public ceremony, though they could do so *on the order of their bishop* if the penitents were in *grave danger*.<sup>34</sup> It appears that in Roman Africa presbyters could reconcile the faithful in cases of urgent ne-

<sup>24</sup> Cf. CONC. ANCYR. (314) c. 13; CONC. NEOCAES. (314/319) c. 14 (13b); CONC. ANTIOCH. (330/337) c. 10.

<sup>25</sup> CONC. SARDICEN. (342/343) c. 6; cf. già CONC. NEOCAES. (314/319) c. 13.

<sup>26</sup> *Traditio Apostolica* 4,2.

<sup>27</sup> *Can. Ap.* c. 3.

<sup>28</sup> Cf. e.g. CONC. ANCYR. (314) c. 1.

<sup>29</sup> CONC. GANGR. (ca. 340), *Ep. synod.*

<sup>30</sup> CONC. NEOCAES. (314/319) c. 13; cf. NOETHLICH, K. L., *Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 76 (1990) 1-61, 20.

<sup>31</sup> Cf. e.g., *Didasc.* III, 12, 3.

<sup>32</sup> Cf. e.g., CONC. CARTH. (390) c. 3; CONC. TOLET. (400) c. 20; *Breviarium Hipponense* (393/397) c. 34.

<sup>33</sup> Cf. e.g., CONC. CARTH. (390) c. 3; *Breviarium Hipponense* (393/397) c. 34.

<sup>34</sup> Cf. e.g., CONC. CARTH. (390) cc. 3-4.

cessity even without a special mandate of the bishop, if he was far away.<sup>35</sup> The canon may already presuppose a situation in which in outlying areas of the diocese presbyters maintained a fairly stable presence; not yet proper pastors of a community, they would have been considered representatives of the bishop, although not appointed just for a single occasion.

As regards economic activity and the “parish’s” capacity to own property, it should be noted that episcopal Churches, or in other words dioceses, collected a monthly contribution from the faithful which was added to the community fund (*arca*).<sup>36</sup> It seems, though, that there was a *single fund of this kind for the whole diocese*.

In the course of these developments in the fourth century, identifiably “Christian territories” began to form. This highlighted dioceses’ territorial aspect, and also raised the question of a possible territorial delimitation of communities within dioceses. In the fourth century canonical norms had to be established regarding *dioceses’ territorial limits*.<sup>37</sup>

#### IV. TERMINOLOGY

In Christian antiquity episcopal Churches, that is, communities led by their own bishop, were generally referred to as *parishes*. This term, of Greek origin, is also found in Latin texts. Some authors have argued, based on the etymology, that the term refers principally to a geographic area.<sup>38</sup> Today, however, there is more support for the opinion of those who give the term, as used in Christian discourse, the more symbolic interpretation according to which it refers to a particular group living in a city as foreigners. Already in the *Sep-tuagint* we find the term applied to the Israelites who were foreigners in Egypt. Later, Christians were conscious of being strangers or foreigners in this world.<sup>39</sup> ‘Diocese’ (*dioecesis*) was sometimes used as a generic term for region, and thus could also be applied to the region for which a bishop was responsible.<sup>40</sup> In civil parlance this word also meant administration, either the function of government or various administrative districts, including larger regions comprising several provinces.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> *Breviarium Hipponense* (393/397) c. 34.

<sup>36</sup> TERTULL., *Apol.* 39; ORIGEN., *In Math. comm.* 11,9.

<sup>37</sup> Cf. e.g., CONC. ILLIBERIT. (ca. 306) c. 24; CONC. NICAEN. (325) c. 16; CONC. ANTIOCH. (330/337) cc. 13, 22; CONC. CONSTANT. (381) c. 2; *Can. Ap.* c. 35.

<sup>38</sup> Cf. e.g., NAZ., R., *Paroisse*, 1234.

<sup>39</sup> Eph 2:19; 1 Pt 2:11; *Ad Diognet.* 5,5; cf. PUZA, R., *Pfarrei. Pfarrorganisation*, in *Lexikon des Mittelalters*, I-IX, Stuttgart 1999 (2002), VI. 2021-2026, 2021.

<sup>40</sup> CONC. CARTH. (390) c. 5.

<sup>41</sup> On the administrative division of the Empire, the Church’s territorial organisation, and the meanings of the term *diocese* see e.g., NOETHLICH, K. L., *Anspruch und Wirklichkeit*, 40-42.



It should be noted that in the West the diocese of a bishop also went by the name of *plebs*.<sup>42</sup> The Council of Hippo, for example, in 393 ruled that each bishop ought to be content with his own diocese (*plebe sua*) and could not interfere in another's Church.<sup>43</sup> Thus at that time the word *plebs* was almost a synonym for an episcopal Church, today called a diocese.

For smaller units within a diocese, or 'parishes' in the more modern sense, the word often found in the sources is *diocese*. For example, in the acts of the Council of Toledo (400) 'diocese' refers to an internal subdivision of the episcopal Church at some distance from the diocesan centre. After the consecration of the Chrism by the bishop, the consecrated oil was to be distributed among the parishes (*per dioeceses*) before Easter.<sup>44</sup>

Other terms were more closely connected with the church in the sense of *building*. One occasionally gets the impression that the sacred building was prioritised in a certain sense, rather than the community. This is the case as regards large cities, where churches also called *tituli* (in Rome) were built in areas further away from the place where the bishop was based;<sup>45</sup> these were places of worship where the liturgy was celebrated by one of the presbyters of the city, but which did not yet have a fixed community defined according to where the faithful lived.<sup>46</sup> Differentiation by language, ethnicity or other factors was typical of the organisation of synagogues, but was not completely unheard of among Christians either, despite the fact that from the very beginning the unity of the Church had been understood to mean that Jewish Christians and those coming from paganism constituted a single Church.<sup>47</sup>

From the fifth century the meaning of *paroecia* and *diocesis* began to change in ecclesiastical usage. In seventh century Gaul, parish was already the name for a community entrusted to a presbyter. In other parts of Europe different terms remained in use. The words *plebs* and *plebania* were also found.<sup>48</sup> The latter has remained the only term in Hungarian down to the present day.

<sup>42</sup> Cf. e.g., *Breviarium Hipponense* (393/397), canons taken from the Council of Hippo, B.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> CONC. TOLET. (400) c. 20.

<sup>45</sup> Cf. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Les lieux de culte*, 306-308.

<sup>46</sup> Cf. HOUTARD, F. – NIERMANN, E., *Pfarrei, pfarrer*, in *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg-Basel-Wien, I-IV. 1968-1969, III. 1140-1151, 1141. For the numerous churches in Alexandria around 328 and the presbyters who served in them see MARTIN, A., *Topographie et liturgie: le problème des "paroisses" d'Alexandrie*, in *Actes du 11<sup>e</sup> congrès international d'archéologie chrétienne*, Roma 1989. 1133-1144.

<sup>47</sup> Cf. CONC. LATERAN. IV (1215) const. 9; see e.g., ERDŐ, P., *La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento*, in *Vergentis 2* (2016) 19-46, 21-23.

<sup>48</sup> Cf. PUZA, R., *Pfarrei. Pfarrorganisation*, 2021. NIERMEYER, J. F., *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1984. 807.



## V. THE DEVELOPMENT OF DIFFERENT INSTITUTIONAL STRUCTURES IN THE EARLY MIDDLE AGES

The most important element in the emergence of the parish in its various forms seems to have been the church as a sacred building. Already in late antiquity there were prohibitions on the celebration of the Eucharist in private houses without reference to the bishop.<sup>49</sup> Even the Liturgy of the Hours had to be celebrated in a church, and particularly Vespers,<sup>50</sup> so the need for churches to be built became obvious. Canon law,<sup>51</sup> and sometimes also civil law,<sup>52</sup> reaffirmed the need to involve the bishop in the building of a church.

### 1. *Private churches or churches of a community?*

At the time of the Council of Ephesus (431), churches were already being built outside cities in the villages (*vici*) and on the great estates (*villae*), served by presbyters under the authority of the bishop of the city. The Council of Chalcedon forbade the ordination of presbyters without assigning them to a particular church.<sup>53</sup> Responding to Christians' spiritual needs could be a reason for building churches in the countryside.<sup>54</sup> Thus, a norm of the Council of Agde established that a new church (*oratorium*) could only be built if the faithful (the members of a family) who lived a long way from the mother church needed it. In this text, the central church in a rural area is termed *parrocchia*. Even though the faithful could attend their new closer church, they were obliged to go to the central parish church on great feasts. This obligation was naturally connected with the duty to bring an offering to the mother church.<sup>55</sup> In the Western Church from the fourth century there were priests who had to reside habitually outside the city in a specific place.<sup>56</sup>

In the fourth century St Martin of Tours established churches in his diocese for the purpose of Christianising the population which were entrusted to priests. He only founded six such "parishes", however, and there was not yet

<sup>49</sup> Cf. CONC. LAODIC. (s. IV/2) c. 58.; CONC. ANTIOCH. (330/337) c. 5.

<sup>50</sup> Cf. CONC. TOLET. (400) c. 9.

<sup>51</sup> Cf. e.g., CONC. CHALC. (451) c. 4.; the canon is included in Gratian's *Decretum*: C.18 q.2 c.10.

<sup>52</sup> Cf. *Nov.* 131,7.

<sup>53</sup> CONC. CHALC. (451) c. 6.

<sup>54</sup> For the origin and development of these churches in the south of France see DELAPLACE, C. (ed.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaul méridionale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*. *Actes du colloque internationale tenu à Toulouse les 21-23 mars 2003*, Paris 2005.

<sup>55</sup> Cf. ERDŐ, P., *Usages populaires hongrois. L'offrande*, in *L'Année Canonique* 27 (1983) 289-305, especially 299.

<sup>56</sup> Cf. CONC. ILLIBERIT. (ca. 306) c. 18.

a division of the whole diocese into parishes.<sup>57</sup> St Martin, as well as Victricius of Rouen, also undertook missionary activity outside their own dioceses.<sup>58</sup> Thus down to the end of the fourth century the diocese appears as the focus of Christian life and mission. As regards the stability of the responsibilities of presbyters appointed to serve in rural churches, from the fifth century there was a growing tendency to give these priests the permanent authorisation to exercise certain pastoral and liturgical functions rather than simply a delegation or a temporary commission. Country presbyters received the right (and the associated duty) to preach<sup>59</sup> and from the seventh century, in Spain for example, also to administer penance.<sup>60</sup> Later, from the ninth century onwards, the habit of people going for confession to their proper “parish priest” became more widespread.<sup>61</sup> The IV Lateran Council would go on to prescribe annual confession to one’s *sacerdos proprius*.<sup>62</sup> The stably held faculty which distinguished the central church of a given rural area from any oratories set up in the same district was the right to confer baptism. These central churches were known as *ecclesiae baptismales*. This right too was originally a delegation from the bishop, but later it became a right held stably by the priest in charge of one of the churches in question.<sup>63</sup> The parish priest, which is to say the priest who ran the principal church of a district, also had to take care of the instruction of the young, especially in Italy and the south of France. This was already required by St Caesarius of Arles at the Council of Vaison in 529.<sup>64</sup> As these rights gradually became more permanent, the ecclesiastical office of parish priest began to take shape.

One way for a country church to be established was for a great landowner to build a church on his land. The system of *proprietary churches* (i.e. *Eigenkirche*) was widespread in the post-Roman kingdoms from the very beginning

<sup>57</sup> BAUS, K. – BECK, H.-G. – EWIG, E. – VOGT, H. J., *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Zweiter Halbband: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451-700): Handbuch der Kirchengeschichte* (ed. JEDIN, H.), I-VII, Freiburg-Basel-Wien 1962-1979 [1985], II/2. 222.

<sup>58</sup> BAUS, K. – EWIG, E., *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon: Handbuch der Kirchengeschichte* (ed. JEDIN, H.), I-VII. Freiburg-Basel-Wien 1962-1979 [1985], II/1. 221-222.

<sup>59</sup> Cf. e.g., CONC. VASENSE (529) c. 2.

<sup>60</sup> Cf. BAUS, K. – BECK, H.-G. – EWIG, E. – VOGT, H. J., *Die Reichskirche*, 223.

<sup>61</sup> Cf. BASDEVANT-GAUDEMET, B., *Les lieux de culte*, 313.

<sup>62</sup> CONC. LATERAN. IV (1215) const. 21.

<sup>63</sup> Cf. e.g., LEISCHING, P., *Pfarrsprengel*, in ERLER, A. – KAUFMANN, E. (Hrsg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* [hereafter: *HRG*], I-V. Berlin 1971-1998. III. 1719-1723, 1719.

<sup>64</sup> CONC. VASEN. (529) c.1, *Concilia Galliae A. 511- A. 695*, ed. DE CLERCQ, C. (CCL 148A), Turnholti 1963. 78: Hoc placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parrociis constituti, secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognouemus, iuniores lectores, quantoscumque sine uxoribus habuerunt, secum in domo, ubi ipsi habitare uidentur, recipiant et eos quomodo boni patres spiritaliter nutrientes psalmis parare, diuinis lectionibus insistere et in lege Domini erudire contendant (...).

of the Middle Ages, but it was not unknown in the Roman world either;<sup>65</sup> it meant that lay lords appointed the clergy in their churches, sometimes without any involvement of the bishop at all. In addition, it was not uncommon for the clerics appointed to be unworthy.<sup>66</sup> Faced with this situation, bishops and councils sought to reaffirm the need for the bishop's involvement in the foundation of a church, or at least in granting permission for the celebration of the liturgy in an oratory.<sup>67</sup> Emphasis was likewise placed on the need for an act of the bishop in the appointment or assignment of a presbyter to a particular church.<sup>68</sup> However, lay founders had the habit of directly appointing the clergy in their chapels and behaving as their employer. This situation was sometimes even tolerated by the Church.<sup>69</sup> In 541, the Council of Orleans established a system for the division of responsibilities between the founding proprietor and the bishop: the proprietor was to propose a candidate to the bishop, to whom it belonged to make the appointment, but the cleric's maintenance was the responsibility of the founder.<sup>70</sup> Abbots could also found oratories on the same conditions. Most proprietary churches became "parish" churches during the sixth and seventh centuries as they were opened to the public to respond to the spiritual needs of the population.<sup>71</sup> The spread of territorial parishes was, however, a long process even in France, where it was not completed until the twelfth century<sup>72</sup>. The system of proprietary churches was present throughout the West, and gave way to the better balanced system of the *right of patronage*<sup>73</sup> only under the influence of canonical scholarship, with the legislation of Alexander III and the IV Lateran Council.<sup>74</sup>

<sup>65</sup> Already Justinian was obliged to regulate the appointment of priests in such churches, underlining that the lay founder did not have the right to appoint the cleric but had to present him to the bishop for appointment; *Nov. 57,2*.

<sup>66</sup> Cf. GARCÍA Y GARCÍA, A., *Historia del Derecho Canónico*, 1: *El Primer Milenio* (Instituto de Historia de la Teología Española, Subsidia 1), Salamanca 1967. 385. PONTAL, O., *Die Synoden im Merowingerreich* (Konziliengeschichte, Reihe A), Paderborn-München-Wien-Zürich 1986. 235.

<sup>67</sup> CONC. CHALCED. (451) c. 4; CONC. AGATH. (506) c. 21 ecc.

<sup>68</sup> CONC. AURELIAN. (511) c. 7 with reference to goods of which the Church was granted the usufruct; cf. PONTAL, O., *Die Synoden*, 31.

<sup>69</sup> Cf. e.g., CONC. ARVERNEN. (CLAREMONT.) (535) c. 4.

<sup>70</sup> CONC. AURELIAN. (541) c. 26.

<sup>71</sup> Cf. PONTAL, O., *Die Synoden*, 235 (citing IMBART DE LA TOUR, P., *Les origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1900).

<sup>72</sup> Cf. e.g., LUNVEN, A., *Naissance de la paroisse «territoriale»*. *L'apport de trois actes du XI<sup>e</sup> siècle relatif à la Bretagne*, in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 121/2 (2014) 31-46.

<sup>73</sup> Cf. e.g., LANDAU, P., *Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht un der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1975. ERDŐ, P., *Patronato (derecho de)*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canonico* (hereafter: *DGDC*), I-VII. Pamplona 2012. V. 983-987, 984.

<sup>74</sup> CONC. LATERANEN. IV (1215) const. 32, 45 etc.

Besides direct interventions by bishops and the initiatives of private land-owners, it seems that the origins of country parishes can also be attributed to *rural communities* themselves. Historians of agriculture, and of rural communities among the Germanic and Slavic peoples, have discussed at length which was found earlier, large estate ownership or the communal use and ownership of land. However, these discussions have been coloured by political sentiments and ambitions.<sup>75</sup> In the south of France, the foundation of “parishes” went hand in hand with the christianisation of the rural population as churches were built in *villae* and in *vici*.<sup>76</sup> It is generally recognised that in various parts of Europe pastoral provision for the Christian population of different localities was directed by the clergy of the baptismal church, which served as the focus of ecclesiastical organisation in a particular district. In central and northern Italy these districts were called *pieve*;<sup>77</sup> in Germany, especially in the Tyrol but also elsewhere, they were known as *gau* or *pagus*, particularly in the era of the Frankish kingdoms. In any case, the districts in question were usually comprised of several villages, together with the land and common facilities which belonged to them,<sup>78</sup> and they often coincided with the ecclesiastical parish. In legal historiography this entity is often called a *Großmark* or *Gerichtsbezirk*. As a general rule, the parish seems to have coincided with this territorial entity which existed for the purpose of economic cooperation and civil jurisdiction, although there were exceptions. There is documentary evidence of this correspondence in various Germanic territories in the late Middle Ages, but in some regions its existence even in the early Middle Ages is certain.<sup>79</sup> These civil and ecclesiastical districts could be free, especially in the mountains, or semi-free under the authority of a “protector” or *Vogt*, who was sometimes even elected by the population, but they could also be subject to a great feudal lord who maintained the internal structure of the rural community.<sup>80</sup> This structure of “large parishes” with a baptismal church at their centre seems to have served as a model during the organisation of the Church in Central and Eastern Europe.

<sup>75</sup> Cf. already HANSEN, G., *Agrarhistorische Abhandlungen*, I. Leipzig 1880. 25-27. MAURER, G. L., *Geschichte der Dorferfassung in Deutschland*, I-II. München 1865-1866. HORVÁTH, P., *A középkori falusi földközösség jogtörténeti vonatkozásai*, Budapest 1960. WERNLI, F., *Markgenossenschaft*, in HRG III. 302-316, 309-314.

<sup>76</sup> Cf. BAUS, K. – BECK, H.-G. – EWIG, E. – VOGT, H. J., *Die Reichskirche*, 222.

<sup>77</sup> On *pievi* see e.g., FORCHIELLI, G., *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della Chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese*, Bologna 1938; for the late Middle Ages: *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo sec. XIII-XV. Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21 - 25 sett. 1981)*, I-II. Padova 1984.

<sup>78</sup> Cf. HORVÁTH, P., *A középkori falusi földközösség*, 100.

<sup>79</sup> WERNLI, F., *Markgenossenschaft*, 308-309.

<sup>80</sup> Cf. WERNLI, F., *Markgenossenschaft*, 305.

For churches to be built and their continued functioning ensured, financial guarantees were always required. Byzantine legislation recognised the necessity of finding the resources needed for a church's ongoing operation before it was built.<sup>81</sup> The rule of the Council of Toledo in 693 which forbids the appointment of a priest to a church that does not own at least ten *mancipia* (slaves or slave families) can be understood in the same light.<sup>82</sup> During the christianisation of Saxony spearheaded by Charlemagne, each church was to be endowed with two *mansos*, i.e. fields or farmsteads, along with male and female slaves.<sup>83</sup> At the beginning of the eleventh century in Hungary, groups of ten villages were required to combine to build a church and provide it with two fields, two slaves, horses, and livestock. Vestments and altar furnishings were supplied by the king, while the bishop had to provide the priest and the necessary books.<sup>84</sup> Thus it was a common model in large parts of the European continent for a church to be built and endowed by the population of a territory comprising more than a single village. The presbyter of this kind of church was sent by the bishop: it was a very different model from that of proprietary churches. It is not always clear how much freedom or independent initiative these communities of peasants or herdsmen had regarding the foundation of their baptismal church. It seems that it was often forced on them by the ruling authorities.

On the question of the relation between parish and village, it should be emphasised that the model of one village-one parish (i.e. each village having its own parish) was not typical in the early Middle Ages. Although by the later Middle Ages some subordinate rural communities with their own daughter church had fought to obtain their independence as a parish, this process could not be considered complete even at the end of the Middle Ages.<sup>85</sup> Nonetheless, there was a network of parishes and similar structures across the whole of the West by the thirteenth century.

<sup>81</sup> Cf. e.g., *Nov.* 131,7.

<sup>82</sup> CONC. TOLET. XVI (693) c.5, VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (España Cristiana, Textos I), Barcelona-Madrid 1963. 502: (...) ecclesia quae usque ad decem habuerit mancipia super se habeat sacerdotem; quae vero minus habuerit mancipia, aliis coniugatur ecclesiis (...).

<sup>83</sup> CAROL. MAGN., *Capit. de partibus Saxoniae*, c. 15: BORETIUS, A. (ed.), *Capitularia regum francorum*, I (Momumenta Germaniae Historica Cap. I), Hannover 1883. 69: Ad unamquamque ecclesiam curte et duos mansos terrae pagenses ad ecclesiam recurrentes condonant, et inter centum viginti homines, nobiles et ingenuis similiter et litos, servum et ancillam eidem ecclesiae tribuant.

<sup>84</sup> STEPHANUS, S., *Decretorum liber secundus*, c. 1: ZÁVODSZKY, L. (ed.), *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904. 45: Decem ville ecclesiam edificent, quam *duobus mansis* totidemque mancipiis dotent, equo et iumento, sex bubus et duabus vaccis, XXX minutis bestiis. Vestimenta vero et coopertoria rex provideat, presbiterum et libros episcopi.

<sup>85</sup> Cf. BADER, K. S., *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde*, Weimar 1962. 183-190.

## 2. *Urban parish structures*

The subdivision into parishes of cities had a different history.<sup>86</sup> In the largest cities such as Rome or Alexandria, formal structures which can be considered the precursors of parishes (churches with priests celebrating there regularly) emerged before church-building in the countryside became common. The unity of the diocese in terms of property ownership and financial decision-making was stronger in cities. From the ninth century collegial churches frequently began to appear. In larger mediaeval cities, a whole system of parishes or collegial churches with parochial functions developed. These churches sometimes had a provost at their head, and were assigned their own parish territory. In cities too, parishes began to have civil responsibilities in administrative and legal matters, and even taxation. This system was disrupted in the thirteenth century by the mendicant orders.<sup>87</sup> The law of the Decretals became ever more insistent that it pertained to the bishop to found or divide parishes. In some Italian towns (e.g. in Catania) the division into parishes, and especially the commission of pastoral responsibility for territorial subdivisions of a city to particular priests, did not become well established practice until more recent times. As towns developed and their population grew, the foundation of new parishes became more and more common. All this naturally affected parishes' financial situation.

## VI. PARISHES' FINANCIAL AUTONOMY

As stated above, in antiquity the whole of each diocese was a single entity as far as the ownership of property was concerned. It was Caesarius of Arles who sought to guarantee a degree of autonomy for rural churches in financial affairs. At the Council of Carpentras, over which he presided, he sought to limit bishops' ability to take property away from country churches: this was only to be allowed if the churches were rich and the cathedral was in grave need of it.<sup>88</sup> The II Council of Braga also had to forbid bishops from asking for special

<sup>86</sup> On the specific features of the organisation of parishes in Italian cities in the late Middle Ages see e.g., RONZANI, M., *Aspetti e problemi delle pievi e delle parrocchie cittadine nell'Italia centro-settentrionale*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo sec. XIII-XV. Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia*, I. 307-349.

<sup>87</sup> LEISCHING, P., *Pfarrsprengel*, 1721.

<sup>88</sup> CONC. CARPENTORAT. (527), c.1, CCL 148A, 48: (...) si ecclesia ciuitatis eius, cui episcopus praeest, ita est idonea ut Christo propitio nihil indegiat, quidquid parrociis fuerit derelictum clericis, qui ipsis parrociis deseruiunt, uel reparationibus basilicarum rationabiliter dispensentur. Si uero episcopum multas expensas et minorem substantiam habere constiterit, parrociis, quibus largior fuerit conlata substantia, hoc tantum, quod clericis uel sarcheticis ratinonabiliter sufficiat, reseruetur (...).

contributions from each church, and in particular from requiring a one-third share of people's offerings to parish churches. This was the share of donations which in fact was meant for the lighting and maintenance of the church.<sup>89</sup> In proprietary churches there were frequent abuses on the part of the founders and proprietors; they had a tendency to establish churches on their land with a view to financial gain and keep for themselves half the church's income. The II Council of Braga, for example, forbade bishops from giving their consent for the building of a church if the proprietor was making the foundation with this kind of intention.<sup>90</sup>

In the eighth and ninth centuries, baptismal churches in Latin countries and the original churches (*Urkirchen*) of "large parishes" in Germanic countries served as the fundamental institution in the organisation of parishes. The needs of their ministry were often financed, as we have seen, by the designation of a particular piece of land for the church's permanent use, together with serfs and the means required to farm it. However, there were also rights granted by the bishop which guaranteed a certain income to the priest in charge of the church, such as the right to receive a share of the tithes (the donations of the faithful who were obliged to attend the baptismal church at least on the principal feasts) and also certain "stole fees". One fee of this kind which could be of considerable significance was that attached to the right to bury the dead.<sup>91</sup> This system of tithes and other parochial fees logically required more precise parish boundaries in order to know who the faithful were who belonged to a given church.<sup>92</sup>

## CONCLUSION

To conclude this brief survey of the prehistory of the modern parish in the first eleven centuries, it might be useful to sum up a few observations on the nature and functions of these pastoral units which were beginning to exercise a substantial proportion of the functions of today's parishes.

1) The Church's mission, evangelisation, the life of faith, the celebration of the sacraments, prayer, the liturgy and all the other functions of a Christian

<sup>89</sup> CONC. BRACAREN. II (572) c.2.

<sup>90</sup> CONC. BRACAREN. II (572) c.6, D.1 c. 10 de cons.

<sup>91</sup> Cf. e.g., CONC. TRIBUR (895) c.15; HALLERMANN, H., *Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 4), Paderborn-München-Wien-Zürich 2004. 35-38.

<sup>92</sup> REGINO, *De synodalibus causis* I,25, WASSERSCHLEBEN, F. G. A. (ed.), *Reginonis Abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis*, Lipsiae 1840. 37: Ut terminum habeat unaquaeque ecclesia, de quibus villis decimas recipiat (...). Cf. already CAPITUL. ANSEGISI I,149.



community were undertaken at a local level by Churches which, from very early on, were led by a bishop.

2) Alongside the bishop the role of presbyters became clearer and broader; they constituted a body with the bishop at their head, and were able to preside at the celebration of the Eucharist even in the bishop's absence, albeit with his consent. The relations between the bishop and his presbyterate were generally clarified and settled by the first half of the third century.

3) From the second century onwards, and very clearly from the third, there were buildings or special places intended for Christian worship. During the persecution of Diocletian attempts were made to destroy the Christian churches then extant.

4) With the Peace of Constantine in 313, and even more so after the edict of Theodosius, large swathes of the population came into the Church. At the same time a huge number of Christian churches were built or rebuilt, and prohibitions gradually started to appear on the celebration of the liturgy in private houses. A decision of the bishop was required for the establishment of a church or oratory.

5) On account of these circumstances, numerous churches were built in the large cities, and also outside the cities in the countryside. In the cities these churches were served by members of the presbyterate; in rural areas they were initially served by chorbishops, consecrated bishops subject to the bishop of the city, or by presbyters given a special commission from the bishop to celebrate, preach, baptise, and if needs so required, to grant reconciliation to penitents.

6) During the fifth and sixth centuries, and in some places as early as the fourth, these presbyters started actually to reside in the countryside and to offer prayers or celebrate regularly, sometimes even daily, in the local church.

7) As the West became generally Christian, first in Gaul, the Iberian-peninsula and Italy, and then in other regions mostly inhabited by Germanic peoples, the christianisation of an area and the founding of rural churches took place almost simultaneously. Churches were built in villages or the central settlements of larger areas, but also on the estates of great landowners. For the former, even if the initiative came from the bishop or the civil authorities, the construction and ongoing financial support had to be provided for in some way by the community. In the latter case, the proprietors were founding their own private oratories, and the Church had to fight to ensure the bishop had the right to appoint the priest in such churches.

8) A system of parishes consisting of a single village was not typical in the early Middle Ages. The most common form was the "large parish" with a baptismal church or mother church as its focus. The priest in charge of this church had certain established rights – and not simply delegated authority – to administer the sacraments and sacramentals, to celebrate solemn Masses espe-



cially on the greatest annual feasts, to receive at least a substantial share of the faithful's donations and a fixed proportion of their tithes, and to have the use of the land belonging to his church. In the territory of a large parish of this kind, there were often also other churches which did not enjoy all the same rights, though they were often granted some, such as the celebration of a Sunday Mass, burial, and sometimes also the conferral of Baptism. However, the rights of baptismal churches were not identical in every case. Thus by the thirteenth century the framework had been established for an institution consisting of a defined territory, a group of the faithful who lived there, a church building and a stably appointed priest with parochial rights who celebrated the liturgy there. However, these rights had not yet been clearly specified, and were not the same everywhere.

9) Though it is true that the religious and civil spheres were closely intertwined in the Christian Roman Empire and in the Christian countries of the mediaeval West, this was not simply the result of a political strategy. People living in rural communities in the early Middle Ages were part of such a complex network of interdependence that it was impossible to separate economic, moral, legal and religious aspects. Even before the Peace of Constantine, Christian communities were tightly knit groups with close connections at every level of life, and even in matters which today would be considered proper to the state, the Church community had internal mechanisms for giving judgements and providing support. Thus the Christian community has never been an abstract reality, merely spiritual and otherworldly. The visibility of the Church entailed visibility in a particular place, both in a physical and in a sociological sense.

10) At every stage of the development of the parish as an institution, the church building had a central role to play and it is mentioned in the sources more often than other aspects are discussed. If the question of sacred buildings can sometimes be a sensitive issue today, their role in actually making the Church visible, not least as a community, should not be forgotten. This consideration might help not only to shed some light on the significance of current church buildings, but also to suggest criteria for replacing some of them or building new ones.

11) While we might be used to thinking of parishes today as symbols of stability and ordinary pastoral care, it should not be forgotten that the principal motivation in the process of the origin and spread of parishes was evangelisation and mission.

*S.Em.a R.ma Card. Peter ERDŐ*  
*Primate of Hungary*  
*Archbishop of Esztergom-Budapest Archdiocese*



Bruno ESPOSITO, O.P.

## IL RAPPORTO DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO LATINO CON I PRIVILEGI

Commento sistematico- esegetico alla seconda parte del can. 4 del CIC/83

INTRODUZIONE; I. OGGETTO DEL CANONE – PROPOSIZIONE DELLE QUESTIONI; II. ANNOTAZIONI PRE-  
VIE, 1. *privilegia* (privilegi), a. Nel Diritto Romano, b. Diritto Comune o Intermedio, c. Privilegio  
Apostolico, 2. *Apostolica Sede* (Sede Apostolica), 3. *Personis sive physicis sive iuridicis* (persone  
sia fisiche sia giuridiche); 4. *In usu* (in uso), 5. *Codicis; canonibus* (Codice – canoni), 6. *Expresse  
revocentur* (espresamente revocati); CONCLUSIONI

KEYWORDS: privileges, apostolic privilege, Apostolic See, physical and juridical persons, in use,  
Code, canons, expressly revoke

### INTRODUZIONE

Proseguendo il commento ai canoni preliminari del Codice di Diritto Canonico latino, secondo il metodo sistematico esegetico a suo tempo esposto<sup>1</sup>, nel presente articolo si prenderà in esame il can. 4, ma solo ed esclusivamente per quello che riguarda i privilegi, in quanto in un precedente studio si è già affrontata la parte che riguarda i diritti acquisiti<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf ESPOSITO, B., *L'ambito d'applicazione del Codice di Diritto canonico latino. Commento sistematico al can. 1 del CIC/83*, in *Angelicum* 80 (2003) 437-438. Mi permetto di riproporre per esteso quanto specificavo alla nota 1: “Ci sembra importante sottolineare come in questi canoni sono usati concetti, principi e presentati istituti giuridici di fondamentale importanza, per la retta comprensione dell'ordinamento giuridico canonico. Questa è la ragione per la quale detti studi sono alquanto estesi e toccano anche aspetti che non sembrano a prima vista direttamente inerenti alla presentazione dei singoli canoni presi in esame oppure possono essere ritenuti scontati. Inoltre, ci sembra ugualmente importante evidenziare l'approccio metodologico scelto, sistematico-esegetico, il solo che, a nostro sommo avviso, evita quel formalismo giuridico che è incompatibile con il diritto canonico. In che cosa consiste questo metodo è presto detto: un canone, come qualunque disposto normativo, non può essere correttamente compreso, interpretato e quindi applicato, se non alla luce dei principi fondamentali che reggono l'ordinamento canonico. Solo con questa conoscenza previa si potrà avvicinare la norma canonica e intenderne correttamente la sua formulazione grammaticale. D'altronde lo stesso can. 17 conferma questa nostra convinzione quando indica il “contesto” come criterio per la comprensione delle leggi ecclesiastiche”

<sup>2</sup> ESPOSITO, B., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con i diritti acquisiti. Commento sistematico-esegetico alla prima parte del can. 4 del CIC/83*, in *Folia Theologica et Canonica Suppl.* (2016) 73-105.

Dopo aver stabilito nel can. 1<sup>3</sup> l'ambito d'applicazione della norma, alla sola Chiesa latina, e nei cann. 2<sup>4</sup> e 3<sup>5</sup> il valore e la relazione del Codice del 1983 nei confronti rispettivamente delle leggi liturgiche e di quelle norme frutto di Convenzioni, stabilite dalla Santa Sede con le Nazioni e le altre Società politiche, vigenti all'entrata dello stesso Codice, il Legislatore nel can. 4, stabilisce i principi per determinare la continuità o meno, ed a quali condizioni, nel vigente ordinamento giuridico canonico dei cosiddetti *diritti acquisiti* e/o dei *privilegi*, entrati a far parte, nel loro modo proprio, del patrimonio giuridico di un determinato soggetto, prima del 27 novembre 1983. Quindi saranno qui presi in esame esclusivamente i singoli termini che si pongono in relazione con i privilegi concessi dalla Sede Apostolica, in modo da poter cogliere il disposto del canone nella sua più estesa e profonda comprensione possibile. Per evidenti ragioni si dedicherà un congruo spazio al privilegio in quanto tale, e soprattutto alla sua evoluzione lungo la storia. Questo con l'intento, che spero non sia ritenuto, come si direbbe nella lingua inglese, *naive*, di provare a far cogliere quello che è il vero spirito della norma, che è diritto, ma non è *il* diritto, coscienti che il cuore pulsante di quest'ultimo può essere solo la Giustizia<sup>6</sup>.

#### Can. 4<sup>7</sup>

***Iura quaesita, itemque privilegia quae, ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive iuridicis concessa, in usu sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur.***

I diritti acquisiti, e parimenti i privilegi che, concessi dalla Sede Apostolica fino al presente alle persone sia fisiche sia giuridiche, sono in uso e non revo-

<sup>3</sup> ESPOSITO, B., *L'ambito d'applicazione*, 437-461.

<sup>4</sup> ESPOSITO, B., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con le leggi liturgiche. Commento esegetico-sistematico al can. 2 del CIC/83*, in *Angelicum* 82 (2005) 139-186.

<sup>5</sup> ESPOSITO, B., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con il Diritto internazionale. Commento sistematico-esegetico al can. 3 del CIC/83*, in *Angelicum* 83 (2006) 397-449.

<sup>6</sup> Cf HERVADA, J., *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007. 30-63.

<sup>7</sup> *Fonti*: al can. 4 in quanto tale (*si noti che non ci sono fonti a questo canone nel CIC/17*); CI, Resp. 29-V-1918; CI, Resp. IV, 6 (2/3 iun. 1918): *AAS* 10 (1918) 346; CI, Resp. 2 (16 oct. 1919): *AAS* 11 (1919) 476; SCSO, Resp. (26 nov. 1919); CI, Resp. IV (14 iul. 1922): *AAS* 14 (1922) 662; CI, Resp. (26 nov. 1922): *AAS* 15 (1923) 128; CI, Resp. I (30 dec. 1937): *AAS* 30 (1938) 73; PIUS XII, Litt. Ap. *Litteris suis* (11 nov. 1939): *AAS* 32 (1940) 41; PAULUS VI, All. (14 ian. 1964): *AAS* 56 (1964) 193-197; PAULUS VI, M.P. *Romanae diocesis* (30 iun. 1968), n. 10: *AAS* 60 (1968) 379; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1989. 5). Da ora in poi si citerà il Codice vigente, testo ufficiale in lingua latina, con l'abbreviazione *CIC/83*, salvo che venga riportata la traduzione italiana che sarà in ogni caso segnalata: v. *infra* nota 8.

cati, permangono integri, a meno che non siano espressamente revocati dai canoni di questo Codice<sup>8</sup>.

### *CIC/17*

*Iura aliis quaesita, itemque privilegia atque indulta quae, ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur*<sup>9</sup>.

## I. OGGETTO DEL CANONE - PROPOSIZIONE DELLE QUESTIONI

Come abbiamo già evidenziato<sup>10</sup>, il canone affronta e dà delle disposizioni ordinate a risolvere due questioni distinte. In concreto, qual è la sorte di:

- a) quei *diritti acquisiti* sotto l'impero della normativa precedente al *CIC/83*<sup>e</sup>
- b) dei *privilegi*, concessi dalla Sede Apostolica, in uso e non revocati, fino al presente, alle persone fisiche e giuridiche.

---

Anche se non riportate nell'apparato ufficiale delle fonti, si tengano presenti per quanto riguarda il privilegio, i seguenti documenti conciliari ed interventi pontifici anteriori alla promulgazione del Codice di Diritto Canonico: *Orientalium Ecclesiarum*, n. 9; *Christus Dominus*, nn. 20; 28; 31; *Gaudium et spes*, n. 22; PAULUS VI, M.P. *Pastorale munus* quibus Facultates et privilegia Episcopis conceduntur (30 nov. 1963): *AAS* 56 (1964) 5-2 (*Enchiridion Vaticanum* 2/85-134); PAULUS VI, M.P. *Ecclesiae sanctae* quibus normae ad quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur (6 aug. 1966): *AAS* 58 (1966) 757-787, specialmente I, 18, §§ 1-2 (*Enchiridion Vaticanum* 2/794-795).

*Canoni direttamente connessi ai privilegi apostolici*: 199, 2); 312, § 1, 3); 317, § 2; 328; 438.

<sup>8</sup> Le traduzioni del testo originale latino, anche in seguito, sono prese da: [http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic\\_index\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_it.html), consultato il 29-XII-2020.

<sup>9</sup> *Codex Iuris Canonici*, Pii X P.M. iussu digestus, BENEDICTI P. XV auctoritate promulgatus, Praefatione, Fontium annotatione et Indice analitico-alphabetico ab Em.mo P. CARD. GASPARRI auctus, Romae 1919. Si userà sempre questa edizione per i testi dei canoni e per il riferimento all'apparato, privato, delle fonti. Da ora in poi citato: *CIC/7*.

Per l'iter redazionale dell'attuale canone, per quanto riguarda esclusivamente i privilegi, cf: *Coetus 'De normis genarilibus*, sess. III (19/23 feb. 1968): *Comm.* 19 (1987) 27-52; *Coetus 'De normis genarilibus*, sess. IV (28/31 feb. 1968): *Comm.* 19 (1987) 27-52.

*Coetus 'De normis genarilibus*, sess. XIII (13/17 mai. 1974): *Comm.* 23 (1991) 40-42; *Acta Commissionis, Schema canonum Libri I Normae generales*, in *Comm.* 23 (1991) 84-88, 194-212; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri I de normis generalibus*, E Civitate Vaticana 1977. 7, che a sua volta rinvia a *Comm.* 3 (1971) 89-90; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, E Civitate Vaticana 1982. 1.

<sup>10</sup> Cf ESPOSITO, B., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con i diritti acquisiti*, 73-106.

In entrambi i casi, gli interessati si troverebbero a godere di una posizione più vantaggiosa rispetto a quella prevista dalla nuova normativa (altrimenti il disposto del canone mancherebbe completamente di senso). In concreto, i soggetti devono aver realizzato quanto stabilito da una determinata, precedente disposizione legale, ovvero conseguito quanto loro concesso attraverso un privilegio apostolico. In ambedue i casi ne sono conseguiti i diritti annessi o conseguenti, entrati ormai a far parte in modo stabile del proprio patrimonio giuridico. In questa sede affronteremo solamente quanto attiene ai privilegi, avendo in un precedente studio già trattato i diritti acquisiti<sup>11</sup>. In concreto prenderemo in esame la seguente parte del can. 4:

“(...) privilegia quae, ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive iuridicis concessa, in usu sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur”.

Tenendo presente, come abbiamo visto nel precedente articolo, che solo la conclusione (*nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur*), si riferisce anche ai diritti acquisiti, mentre tutto il resto riguarda direttamente i privilegi.

## II. ANNOTAZIONI PREVIE

Molteplici sono i termini usati nel presente canone direttamente attinenti all'istituto dei privilegi, tutti estremamente tecnici che, quindi, esigono di essere previamente spiegati, al fine di comprendere correttamente il significato fatto proprio al riguardo dal Legislatore (*ratio legis*). I termini usati e che cercheremo concretamente di spiegare previamente sono: *privilegia*; *Apostolica Sede*; *personis sive physicis sive iuridicis*; *in usu*; *expresse revocentur*, *Codicis canonibus*. Li vediamo di seguito uno per uno, secondo una vera e propria *explicatio terminorum*, ma sempre senza trascurare il contesto, e quindi la natura propria del diritto canonico, memori che:

“(...) la meta principale, se non l'unica alla quale deve tendere la scienza canonistica è quella stessa meta che deve essere raggiunta dalla scienza giuridica ogni volta che essa si ponga a studiare un dato ordinamento: una costruzione completa e armonica di tale ordinamento che ne offra il sistema, mostrandone tutti i comandi particolari in organica connessione tra loro e con i principi generali ai quali l'intero sistema si unifica e che appunto da questa opera scientifica debbono essere individuati<sup>12</sup>”. In ogni caso, come abbiamo già accennato, ci limiteremo a presentare qui solo quanto attiene ai privilegi.

<sup>11</sup> Cf ESPOSITO, B., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con i diritti acquisiti*, 78-94.

<sup>12</sup> GIACCHI, O., *Diritto canonico e dogmatica giuridica*, in *Foro Italiano* 4 (1938) 40.

### 1. *privilegia* (privilegi)

Prenderò qui in esame, tenendo presente il disposto del can. 4, in modo più esteso, il privilegio *tout court* ed in modo molto più breve, in quanto semplice specie di questo, di quello specifico comunemente denominato ‘privilegio apostolico’. Credo più che opportuno, però, ricordare subito – per evitare di perdersi tra quanto si cercherà di dire in seguito al riguardo su detto istituto – cos’è per il vigente Codice il *privilegio*, ed allo stesso tempo sottolineare come, insieme alla dispensa, risulta essere un istituto tipico del Diritto Canonico che sempre pone al primo posto il primato del bene spirituale della persona sulla norma, sul principio di legalità. In questo modo si permette ad un fedele, in una situazione concreta, di conseguire pienamente il suo fine ecclesiale, ponendolo legalmente su un piano non solo distinto, ma addirittura più favorevole rispetto agli altri fedeli dipendenti dalla normativa universale<sup>13</sup>. La nozione è desumibile in modo particolare dai due primi canoni, dei nove che lo trattano (cann. 76-84). Questi si trovano nel Libro I (*De Normis Generalibus*), Titolo IV (*De Actibus Administrativis Singularibus*); Capitolo IV: (*De privilegiis*):

“Can. 76, § 1. Privilegium, seu gratia in favorem certarum personarum sive physicarum sive iuridicarum per peculiarem actum facta, concedi potest a legislatore necnon ab auctoritate executiva cui legislator hanc potestatem concesserit”<sup>14</sup>.

“Can. 77. Privilegium interpretandum est ad normam can. 36, § 1; sed ea semper adhibenda est interpretatio, qua privilegio aucti aliquam revera gratiam consequantur”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cf CALVO ESPIGA, A., *Ambito de aplicación del ordenamiento eclesial (Cuestiones en torno a los seis primeros cánones del Código de Derecho Canónico)*, in *Scriptorium Victoriense* 33 (1986) 377-378. Interessante quanto dal medesimo autore specificato in una delle note: “Así como los derechos subjetivos, sean o no adquiridos, obtienen su fuerza y sentido de su adecuación a la justicia, al menos legal, el privilegio subsiste en su efectividad jurí por razón de la libertad y fidelidad del superior eclesiástico. El concepto de privilegio que opera en el derecho civil es bien distinto del canónico. Fundamentalmente se entiende por privilegio en el derecho civil aquel derecho de preferencia que la ley otorga a ciertos créditos (...)” (377, nota 75).

<sup>14</sup> “Il privilegio, ossia una grazia in favore di determinate persone, sia fisiche sia giuridiche, accordata per mezzo di un atto peculiare, può essere concesso dal legislatore come pure dall'autorità esecutiva cui il legislatore abbia conferito tale potestà” (can. 76, § 1).

<sup>15</sup> “Il privilegio è da interpretarsi a norma del can. 36, §1; ma ci si deve sempre servire di una interpretazione tale, per cui i dotati di privilegio abbiano a conseguire davvero una qualche grazia” (can. 77).

Segnalo subito che nello *Schema* del 1977, che tratta dei privilegi ai cann. 75-84, vengono elencati gli elementi significativi del *capitolo* sul privilegio una volta rivisto dalla *Commissio*. Schematicamente: 1) vengono trattati solamente i privilegi concessi dalla competente autorità, mediante atto amministrativo, in concreto il rescritto; 2) sono esclusi i privilegi concessi da una legge, da una consuetudine che, quindi, devono considerarsi tali e seguire quanto prescritto

Già da una prima lettura combinata dei due primi canoni del Capitolo, che nel *CIC/83* fa riferimento ai Privilegi, ricaviamo gli elementi costitutivi: 1) sono delle grazie, hanno in ogni caso un contenuto favorevole, in modo tale che sempre il destinatario ne consegua concretamente un vantaggio; 2) l'autore è il legislatore o l'autorità esecutiva alla quale il legislatore ha concesso tale potestà; 3) destinatari sono sia le persone fisiche sia le persone giuridiche; 4) mezzo di concessione è un atto peculiare da parte dell'autorità legittima. Tenendo presente quello che può essere considerato il punto d'arrivo attuale del concetto di Privilegio nell'ordinamento giuridico canonico, cerchiamo ora di vedere i passaggi più significativi che hanno segnato la sua storia.

Infatti, al fine di poter cogliere la specificità di questo istituto nell'ordinamento giuridico canonico, è necessario ricordare, anche se per *summa capita* e senza nessuna pretesa di originalità, per il fatto che ci limitiamo a *riportare semplicemente* le conclusioni degli studi di alcuni riconosciuti autori in materia<sup>16</sup>, la sua presenza ed il suo uso negli ordinamenti giuridici precedenti, soprattutto nel Diritto Romano, e recepiti, anche se con diversa portata e misura, nel sistema giuridico della Chiesa cattolica, grazie soprattutto all'opera dei Glossatori<sup>17</sup>. Il loro merito fu quello di aver approfondito il concetto dello *ius singulare*, partendo proprio dall'idea di *privilegium*, nel contesto del diritto giustiniano, ma alla luce di due fatti fondamentali: a) i Glossatori operarono in un tempo di scambio di apporti tra teologia e diritto; b) i Glossatori diedero impulso alla scienza giuridica occidentale, ma allo stesso tempo s'inserirono nella tradizione romana nelle sue varie forme di osservanza consuetudinaria e

---

a proposito della legge e della consuetudine; 3) anche i privilegi acquisiti per prescrizione sono disciplinati dai relativi canoni sulla prescrizione (cf PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri I de normis generalibus*, E Civitate Vaticana 1977. 7).

<sup>16</sup> Ho ritenuto opportuno optare per questa scelta per questioni meramente pratiche riguardanti l'economia del presente studio che si ricollega al precedente, sulla prima parte del can. 4 sui diritti acquisiti, e di buon senso. Inoltre, ho ritenuto presuntuoso la sola idea e la pretesa di poter aggiungere qualcosa, dal punto vista storico, alle conclusioni a cui sono giunti autorità in materia dopo decenni di ricerche sulle fonti. Ho preferito, quindi, riportare il frutto delle loro ricerche di storici, ma allo stesso tempo di utilizzarle per dare loro una lettura dal punto di vista giuridico-canonico.

<sup>17</sup> Con tale termine sono indicati i giuristi della Scuola di Bologna fondata da Irnerio (1060-1130) e chiamati Glossatori in quanto nel loro studio scientifico delle fonti giuridiche (in modo particolare del *Corpus Iuris Civilis*) usarono il genere ed il metodo proprio della 'glossa'. Il massimo livello fu raggiunto nella *Glossa Accursiana* (denominata anche perpetua o *ordinaria*) curata dal giurista Accursio (1181/85-1259/63). Ai Glossatori seguirono, grosso modo dalla metà del XIII sec., i Commentatori delle glosse (cf HAMZA, G., *Origine e sviluppo degli ordinamenti giusprivatistici moderni in base alla tradizione del diritto romano*, Santiago de Compostela 2013. ASCHERI, M., *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Torino 2008. ERRERA, A., *Forme letterarie e metodologie didattiche nella Scuola bolognese dei glossatori civilisti: tra evoluzione e innovazione*, in LIOTTA, F. [a cura di], *Studi di Storia del diritto medioevale e moderno*, Bologna 1999. 33-106).



volgare del Diritto Romano<sup>18</sup>. Solo alla luce di questo confronto sarà possibile coglierne la tipicità, confermata in modo tutto particolare dal suo essere funzionale al conseguimento del fine del Diritto Canonico che si realizza pienamente nella *salus animarum*<sup>19</sup>.

Prima di procedere nel ricordare i momenti salienti dell'evoluzione del concetto di privilegio, dal punto di vista storico, penso sia conveniente, per non perdersi, avere presenti in particolare alcuni punti fermi ed altri problematici. Sicuramente un aspetto evidente è che questa figura giuridica, in modo specifico e forse unico, mostra la profonda connessione tra il diritto con gli avvenimenti sociali e politici di un determinato periodo all'interno di una determinata società<sup>20</sup>. Invece, un aspetto problematico è, in generale, la comprensione del rapporto tra il privilegio ed il diritto singolare. Tenendo presente che: "*Privilegium* è la disposizione che contempla un singolo caso o una singola persona, esso differisce dal *ius singulare* che, nell'ambito dell'eccezionalità ha carattere generale. I privilegi – ha scritto il Serafini<sup>21</sup> – sono quei diritti che derivano da una concessione speciale ed eccezionale del potere sovrano. Si chiamano privilegi, appunto perché, invece di fondarsi sopra una regola valevole per tutti e per una data classe di persone, sono prodotti da una legge eccezionale in favore di uno o più determinati individui (*lex in privos lata*), senza che se ne possano valere altri individui, quand'anche si trovasse nelle identiche condizioni. Durante il Basso Impero [305 – 476 d. C.] accentuandosi il fenomeno del dilagamento dei *privilegia militum de civitate* e delle *constitutiones personales*, la contrapposizione *privilegium* – *ius singulare* venne meno e col generico termine di *privilegia* furono designati gli istituti diretti a procurare vantaggi a determinate categorie di persone. Nelle opere giuridiche

<sup>18</sup> Cf PIANO MORTARI, V., "*Ius singulare*" e "*privilegium*" nel pensiero dei Glossatori, in *Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche* 92 (1957-58) 275-278. Questo articolo si fonda ed utilizza ampiamente l'originale studio, rispetto la dottrina precedente, di ORESTANO, R., *Ius singulare e privilegium in diritto romano. Contributo storico-domatico*, Tolentino 1937, ora in *Scritti*, I. Napoli 1998. 412-513. Per ragioni meramente pratiche e per il fatto che il lavoro del Piano Mortari è stato pubblicato venti anni dopo e contiene alcuni apporti originali, mi limiterò, nella maggior parte dei casi, a far riferimento al suo articolo. Per una chiara sintesi sul privilegio nel Diritto Romano, si veda anche: SCARANO USSANI, V., *Privilegio (dir. romano)*, in *Enciclopedia del Diritto*, 35. Varese 1986. 705-712.

<sup>19</sup> "E diceva loro: 'Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato'" (*Mt* 2, 27-28). Credo che questo passo evangelico, più che altri simili per contenuto, fondi, sintetizzando magistralmente attraverso la lettera, lo spirito del divino Fondatore della Chiesa e di conseguenza dell'ordinamento che necessariamente è chiamato a disciplinarla nelle relazioni tra i suoi componenti.

<sup>20</sup> Cf SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 705.

<sup>21</sup> In nota riporta: SERAFINI, F., *Istituzioni di diritto romano comparato al diritto civile patrio*, I. Firenze 1892. 61.

dell'Alto Medioevo [V-XI sec. d. C.] si constata la scomparsa completa dell'espressione *ius singulare* e la sua sostituzione con la parola *privilegium* (...)”<sup>22</sup>.

#### a. Nel Diritto Romano

Tenendo presente quanto fin qui detto, proponiamo di seguito, come già accennato, una breve carrellata storica. Per quanto riguarda il primo periodo del Diritto Romano, si deve evidenziare che la stessa scarsità delle fonti sul privilegio, ne testimonia sicuramente il suo scarso utilizzo. Nonostante ciò, si deve tenere ben presente che: “(...) i *privilegia* avevano raggiunto già in età arcaica notevole consolidamento, visto che le dodici tavole se ne interessarono; b) caratteristica fondamentale, dal punto di vista del sistema, fu quella di violare la parità dei destinatari. Quest'ultimo aspetto spiega la tradizionale asserzione che il *privilegium* fosse *contra tenorem rationis*, in quanto derogante alla preconstituita sfera di applicazione di una norma, in danno o vantaggio di soggetti determinati, fruente di un regime non applicabile agli altri che si trovasse nelle stesse condizioni; il divieto di estensione analogica esprimerebbe in tal modo il limite della *ratio* della norma eccezionale”<sup>23</sup>. Comunemente vengono riferiti a quanto ci occupa, due affermazioni di Cicerone (106-43 a. C.), in cui i *privilegia* vengono implicitamente a definirsi come *leges in privatos homines*<sup>24</sup>. Anche in un frammento delle *Notti Attiche*<sup>25</sup> di Aulo Gellio (II sec. d. C.) è possibile ricavare un abbozzo di concetto di privilegio dal confronto da lui operato con la *lex* intesa come *iussum populi aut plebis*, quindi: “(...)

<sup>22</sup> SCHWARZENBERG, C., *Privilegio (Diritto Intermedio)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XIII. Torino 1957. 979. Di fatto l'A. della voce si rifà ampiamente allo studio del Piano Mortari. Sulla problematicità della comprensione del reale rapporto tra privilegio e diritto singolare, si afferma: “Le fonti fanno risalire al pieno periodo ‘classico’ l'uso dell'espressione *ius singulare*, la cui valenza, e per la scarsità e per la contraddittorietà delle testimonianze, ha generato profonde divergenze e gravi perplessità nella letteratura romanistica” (SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 709).

<sup>23</sup> MELILLO, G., *Privilegio (Diritto Romano)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XIII. Torino 1957. 977.

<sup>24</sup> “Vetant leges sacratae, vetant XII tabulae leges privatis hominibus inrogari; id est enim privilegium. Nemo umquam tulit; nihil est crudelius, nihil perniciosius, nihil quod minus haec civitas ferre possit” (Cic. *dom.* 17, 43); “Tum leges praeclarissimae de duodecim tabulis tralatae duae, quarum altera privilegia tollit, altera de capite civis rogari nisi maximo comitiatu vetat (...) In privatos homines leges ferri noluerunt, id est enim privilegium, quo quid est iniustus, cum legis haec vis sit: scitum et iussum in omnis?” (Cic. *leg.* 3, 19, 44). Citati in: SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 705, nota 2.

<sup>25</sup> “Quaeri audio, quid ‘lex’ sit, quid ‘plebis scitum’, quid ‘rogatio’, quid ‘privilegium’. Ateius Capito, publici privateque iuris peritissimus, quid ‘lex’ esset, hisce verbis definivit: Lex inquit est generale iussum populi aut plebis rogante magistratu. Ea definitio si probe facta est, neque de imperio Cn. Pompei neque de redivit M. Ciceronis neque de caede P. Clodi quaestio neque alia id genus populi plebisve iussa ‘leges’ vocari possunt. Non sunt enim generalia iussa neque de universis civibus, sed de singulis concepta; quocirca ‘privilegia’ potius vocari debent, quia veteres ‘priva’ dixerunt, quae nos ‘singula’ dicimus. rell.” (Gell. 10, 20). Citato in: SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 705, nota 3.

non potevano considerarsi vere e proprie *leges* alcuni provvedimenti mancanti del carattere di *generalia iussa* e concepiti non *de universis civibus* ma *de singulis*. Piuttosto si doveva parlare di *privilegia*, perché i *veteres* utilizzavano *priva* nello stesso significato che, ai tempi dell'antiquario dell'età antonina, si era ormai soliti dare *a singula*. Il legame etimologico proposto da Gellio trova piena rispondenza in una notizia del *De verborum significatu*<sup>26,27</sup>.

In uno dei frammenti delle XII Tavole (451-450 a. C.) leggiamo: “Privilegia ne inroganto” (XII Tab. 9.1)<sup>28</sup>, quindi che non devono essere proposte leggi private a favore o contro un singolo cittadino (intesi come privilegi)<sup>29</sup>, percepite come una vera e propria contraddizione in termini, in un contesto, come quello giuridico, che viene comunemente percepito e *deve* distinguersi per essere l’ambito dove si realizza la giustizia, dove, più precisamente, si *rende* (in quanto realtà che preesiste) la giustizia. Perciò, anche se poco usato, le varie autorità si servirono del *privilegium* per consolidare il proprio potere, con un atteggiamento che si potrebbe senz’altro definire ‘clientelare’ o ‘nepotistico’, soprattutto nell’Alto Impero (27 a. C. – 305 d. C.) dove: “(...) Augusto, per es., volle assicurarsene un completo controllo, abolendo tutti i *privilegia* preesistenti”<sup>30</sup>. In ogni caso, nel primo periodo del Diritto Romano, il privilegio, denominato anche ‘*praerogativa*’, ‘*beneficium*’, vede come esclusivi destinatari le singole persone fisiche. Solo in un secondo momento, come vedremo, generalizzandosi, è stato denominato *ius singulare*: un diritto che pur proponendosi con le caratteristiche proprie dell’eccezione, ha la nota della generalità<sup>31</sup>. Quindi i privilegi non erano altro che i diritti conseguiti in forza di una concessione *eccezionale* (individuabile come nota essenziale e caratteristica del privilegio) del potere sovrano, denominati tali in quanto invece di

<sup>26</sup> “Privos privasque antiqui dicebant pro singulis. Ob quam causam et privata dicuntur, quae uniuscuiusque sint; hinc et privilegium et privatus; dicimus tamen et privatum, cui quid est adeptum” (Paul. Fest. p. 226). Citato in: SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 705, nota 4.

<sup>27</sup> SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 705.

<sup>28</sup> La Tavola IX che conteneva i principi del processo penale e delle controversie, in RICCOBONO, S. – BAVIERA, J. – FERRINI, C. – FURLANI, J. – ARANGIO-RUIZ, V. (ed.), *Fontes Iuris Romani Antejustiniani* (in usum scholarium), Florentiae 1968. Tab. IX, 64-65. Da ora in poi: *FIRA*.

<sup>29</sup> Cicerone anche in altri passi ricorda il divieto delle XII Tavole di emanare privilegi: “Cur, cum de capite civis – non disputo cuius modi civis – et de bonis proscriptio ferretur, cum et sacratibus legibus et duodecim tabulis sanctum esset ut ne cui privilegium inrogari liceret neve de capite nisi comitiis centuriatis rogari, nulla vox est audita consulum, rell.” (Cic. dom. 17, 43; Cic. Sest. 30, 65); “Privilegia ne inroganto. De capite civis nisi per maximum comitiatum ollosque quos censores in partibus populi locassint ne ferunto” (Cic. leg. 3, 19, 44; Cic. leg. 3, 4, 11). Citato in: SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 705, nota 5. Però, facendo riferimento all’Orestano, precisa che da questi brani non si: “(...) chiarisce se il divieto colpiva ogni tipo di statuizione, che riguardasse una determinata persona, o se si intendesse solo vietare provvedimenti sfavorevoli ai singoli” (V. SCARANO USSANI, *Privilegio*, 705).

<sup>30</sup> MELILLO, G., *Privilegio*, 978.

<sup>31</sup> Cf MELILLO, G., *Privilegio*, 978. Di parere diverso, come appena visto, la lettura di Scarano Ussani.

fondarsi sopra una regola valevole per tutti o per una data classe di persone, erano frutto di una legge ‘speciale’ in favore di singoli privati (*lex in privos lata*), con l’esclusione di altri, anche nel caso si trovassero in uguali situazioni e condizioni<sup>32</sup>.

Anche se nelle fonti, soprattutto del periodo classico, non si trova una definizione precisa del privilegio, in dottrina è stato autorevolmente affermato che: “(...) da alcuni passi del *de Legibus* di Cicerone e dalla spiegazione del significato della parola *privilegium* dataci da Gellio e da Festo<sup>33</sup>, possiamo tuttavia cogliere l’origine storica nell’età repubblicana e la trasformazione del valore iniziata nella prima epoca imperiale. Da questi passi risulta chiaro da un lato il carattere individuale, personale, del privilegio classico, e dall’altro il suo scopo di creare una posizione di disuguaglianza tra i soggetti appartenenti allo stesso ordinamento giuridico. Quel che rimane incerto è se nel diritto classico, attraverso una norma stabilita nei confronti di una persona individuata, si potesse costituire non solo una posizione di sfavore ma anche di vantaggio. (...) È, senza dubbio, nella prima epoca imperiale che il termine *privilegium* venne ad acquistare universalmente il significato di una posizione di vantaggio. (...) Il carattere individuale del *privilegium* classico è il riflesso della origine storica dell’istituto e rivela nello stesso tempo quelle che sono le sue caratteristiche essenziali: la costituzione, cioè, di una condizione giuridica di vantaggio o di sfavore nei confronti di una determinata persona, collettività o ente, in contrasto con le disposizioni del diritto comune vigente; il carattere eccezionale delle disposizione contenuta nel privilegio cui, perciò, si ataglia in pieno la definizione di Ulpiano [170-228 d. C.] sulla *constitutio personalis*: (*constitutiones*) *quaedam sunt personales nec ad exemplum trahuntur; nam quae princeps alicui ob merita indulset vel si quam poenam irrogavit vel si cui sine exemplo subvenit personam non egreditur* [D. 1, 4, 1, 2]”<sup>34</sup>.

Su questo aspetto riguardante l’esatta comprensione delle fonti a nostra disposizione riguardanti i privilegi nel primo periodo del Diritto Romano, mi sembra pertinente ed acuta la seguente interpretazione. “L’esistenza del precetto nelle XII Tavole è considerata altresì prova che, nel periodo precedente alla codificazione decemvirale, vi sono stati casi di *privilegia*, irrogati o per reprimere comportamenti eversivi dell’ordinamento costituzionale o come episodi della lotta dei plebei. Certamente la disposizione decemvirale, quale che sia stato il suo significato tecnico, rifletteva un momento di affermazione della comunità plebea, della sua esigenza di *aequatio iuris*. Opporsi ai *privilegia* significava compiere un grosso passo verso il ripudio della discriminazio-

<sup>32</sup> Cf SERAFINI, F., *Istituzioni di diritto romano comparato al diritto civile patrio*, I. Firenze 1892. 61.

<sup>33</sup> Cf FIRA, 64-65.

<sup>34</sup> PIANO MORTARI, V., “*Ius singulare*”, 279-280.

ne giuridica fra i cittadini: era l'affermarsi dell'*aequa libertas*, uno dei fondamenti della *respublica*.

Il non infrequente uso ciceroniano del termine *privilegium* – talvolta in riferimento alla *lex Clodia de exilio Ciceronis* ha indotto comunque parte della letteratura a ritenere che la parola avesse in origine solo un significato sfavorevole: fino all'età della Tarda Repubblica [146-27 a. C.] avrebbe ancora indicato ogni legge emanata a danno di persone determinate, che applicasse contro un cittadino una pena non prevista da norme anteriori o chiamasse un tribunale a giudicare eventi commessi in epoca in cui non erano reato. I richiami di Cicerone ai *privilegia* e la loro esplicita ferma condanna non sono solo connessi alla personale vicenda dell'oratore, colpito duramente proprio da uno di questi provvedimenti, ma attestano emblematicamente come il diffondersi di certe statuizioni si legava alla crisi della Repubblica e dei suoi valori: la distruzione delle garanzie costituzionali, dalle origini così remote, era il segno visibile – e l'Arpinate doveva avvertirlo – del tramonto dell'*aequa libertas*<sup>35</sup>.

Sembra, però, che non ci siano dubbi che fu con il Principato [27 a. C.-285 d. C.], che il *privilegium* divenne uno vero e proprio strumento di potere, assumendo il significato di *norma* a vantaggio di determinati destinatari, che potevano essere singole persone o ben individuabili gruppi (quindi intesi nella loro specifica singolarità). Tali norme erano anche qualificate come *beneficia*, mentre i cosiddetti 'privilegi' sfavorevoli erano generalmente denominati *munera*. I Principi iniziarono questo nuovo *modus procedendi* nei primi tempi in concorrenza con il Senato, fino ad arrivare ad averne il monopolio esclusivo<sup>36</sup>. Significativo rimane quanto stabilito dall'Imperatore Nerva (26-98 d. C.) con un suo *Editto*<sup>37</sup>. Dal suo contenuto si evince la volontà e la consapevolezza

<sup>35</sup> SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 706. Di rilievo quanto riporta poca prima, alla nota 12: "Cfr. WIRSZUBSKI, C., *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, trad. it., Bari 1957. 28, che sottolinea come l'*aequa libertas* romana indicasse il rifiuto della discriminazione giuridica fra i cittadini, ma non implicasse l'isonomia".

Cf anche: PIANO MORTARI, V., "*Ius singulare*", 281-282, 284.

<sup>36</sup> Cf SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 706. L'A. specifica, inoltre, che fu nella Tarda Repubblica, prerogativa quasi esclusiva del Senato concedere diritti o dispensare alcuni da determinate leggi. Visto che questo accostamento tra ciò che è definito un privilegio e ciò che costituisce una dispensa, sarà riproposto, mi sembra opportuno ricordare che ci troviamo di fronte a due figure giuridiche completamente diverse. La prima produce un nuovo, vero e proprio diritto oggettivo, di per sé stabile e perpetuo, la seconda ha come effetto una *relaxatio legis* che crea diritto soggettivo per il destinatario.

<sup>37</sup> "Quaedam sine dubio, Quirites, ipsa felicitas temporum edicit, nec spectandus est in iis bonus princeps, quibus illum intellegi satis est, cum hoc sibi civium meorum spondere possit vel non admonita persuasio, me securitatem omnium quieti meae praetulisse, ut et nova beneficia conferrem et ante me concessa servarem. 8. ne tamen aliquam gaudiis publicis adferat haesitationem vel eorum, qui impetraverunt, diffidentia vel eius memoria, qui praestitit, necessarium pariter credidi ac laetum obviam dubitantibus indulgentiam meam mittere. 9. nolo existimet quisquam, quod alio principe vel privatim vel publice consecutus sit, ideo saltem a me rescindi, ut potius mihi debeat. sint rata et certa, nec gratulatio ullius instauratis egeat precibus, quem

della necessità per l'Imperatore di presentarsi come il *bonus princeps*, che coniugava il ruolo del *principatus* e l'esigenza di *libertas* del popolo, tutelando sempre la sicurezza, ma mostrando anche la propria *indulgentia*. Infatti: "L'editto mette in luce l'importanza dei *beneficia* nel quadro della politica legislativa imperiale: avevano la funzione di legare al principe i governati ed erano dunque un mezzo notevole di propaganda e di allargamento del consenso. Il supremo reggitore dello Stato poteva presentarsi come sovrano benefattore e filantropo, recuperando modelli ellenistici e al tempo stesso realizzando quanto era prefigurato nelle teorie politiche di rappresentative figure di intellettuali dell'età imperiale"<sup>38</sup>. Inoltre, non si dimentichi che in seguito alla *Pace Costantiniana* iniziarono tutta una serie di privilegi per coloro che tra i cristiani appartenevano al 'clero': "Fu Costantino il Grande a disporre il 21 ottobre 319, che tutti coloro che si dedicavano al servizio del culto divino, cioè quelli che si chiamavano chierici, dovessero essere esenti dalle tasse"<sup>39</sup>.

Successivamente, nei periodi post classico e giustiniano (395-565), il termine *privilegium* acquista un significato ed un uso sempre più ampio, pur rimanendo sostanzialmente invariato nel suo contenuto originale (provvedimento singolare favorevole), e viene usato promiscuamente con altri termini come *praerogativa* o *ius singulare*. Però nelle opere giuridiche sempre più il termine privilegio è usato per indicare una situazione di vantaggio non solo a titolo esclusivamente personale, ma anche – questo l'aspetto il cui incremento sembra costituire la vera e propria novità – *per una categoria astratta e generale di soggetti*. In particolare per alcuni autori, con Giustiniano il termine *privilegium* non è usato esclusivamente nel suo senso classico di norma di efficacia individuale, ma piuttosto di una norma astratta, posta oggettivamente a favore di una categoria determinata di soggetti: per es. i militari e veterani, ordine senatorio, pubblici ufficiali<sup>40</sup>. Da qui, come già accennato, la confusione e la difficoltà di distinguere tra diritto singolare e privilegio. Infine, in questo periodo si considerò essere un privilegio anche la facoltà concessa ad un soggetto di esercitare un diritto da parte del medesimo ordinamento giuridico. Conseguenza è che bisogna così registrare il dato di fatto che il termine ha

---

fortuna imperii vultu meliore respexit. me novis beneficiis vacare patiantur et ea demum sciant roganda esse, quae non habent" (Plin. epist. 10, 58, Edictum divi Nervae 7). Citato in: SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 707, nota 28.

<sup>38</sup> SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 707.

<sup>39</sup> ERDŐ, P., *La perdita dello stato clericale nei primi quattro secoli*, in SABBARESE, L. (a cura di), *Opus humilitatis Iustitia, Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis* (Pontificia Università Urbaniana. Facoltà di Diritto Canonico – Cattedra Velasio De Paolis), I. Città del Vaticano 2020. 35, con le indicazioni delle fonti alla nota 5.

<sup>40</sup> Cf SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 708. In questo periodo si danno anche i primi privilegi per il clero cristiano: "I diritti tipici di questo ceto, che costituiscono i punti cardinali d'identità del loro status nella società e nella Chiesa, si sono tuttavia sviluppati o almeno consolidati solo dopo l'anno 400 (...)" (ERDŐ, P., *La perdita dello stato*, 36).



avuto più significati e diversificate applicazioni dovute alle circostanze di tempo e di luogo. Volendoli riepilogare, seguendo il Piano Mortari: “(...) possiamo concludere che nei testi del *Corpus Iuris Civilis* la parola indicò almeno tre concetti distinti:

a) le norme dirette ad individui, ad enti, a cose determinati, e stabilite dal legislatore per disporre l'esenzione di alcuni soggetti dall'osservanza delle regole di efficacia generale, per fissare un trattamento particolare più vantaggioso oppure più oneroso di quello previsto dalle norme di diritto comune;

b) le disposizioni particolari destinate a date categorie di persone, di cose o rapporti non individualmente determinati e dirette a stabilire un regolamento giuridico speciale, eccezionale, diverso da quello preveduto nelle norme del diritto comune;

c) la pertinenza di una facoltà e di diritti ai titolari di un rapporto o di un potere pubblico.

Di qui, perciò, la conseguenza inevitabile, che si perpetua nella dottrina sino ai nostri giorni, di attribuire promiscuamente al *ius singulare* ed al *privilegium* le stesse caratteristiche concettuali. (...) A bene guardare, infatti, il concetto di privilegio è assai aderente alle esigenze giuridiche della società del basso impero. (...) I *privilegia* rappresentavano in realtà la sovrastruttura naturale, dal punto di vista del diritto positivo, del sistema politico, economico e sociale della tarda epoca romana. Ecco perché non deve meravigliare il valore acquisito in questo periodo dalla categoria giuridica del *privilegium* nei confronti del *ius singulare*<sup>41</sup>.

In ogni caso, rimane alquanto chiaro e deve essere tenuto presente che il privilegio aveva una connotazione specificatamente individuale per persone ovvero determinati raggruppamenti che escludeva di conseguenza chi non ne era chiaramente menzionato. Ragione per la quale è più che giustificato ipotizzare che il privilegio venne sempre di più ad essere un mezzo per creare consenso nella complessa ed eterogenea realtà dell'Impero, ma anche uno strumento idoneo e realistico per: “(...) dare risposte più aderenti alle diverse situazioni, che non potevano essere risolte con criteri univoci. Il potere imperiale non aveva come interlocutore il mondo ristretto della *civitas* ma la vastità dell'ecumene, milioni di sudditi con origini, tradizioni ed esigenze tra loro lontanissime: strumento di governo importante, il privilegio era dunque uno dei segni più chiari delle profonde articolazioni della società imperiale, dell'esistere o dell'emergere e del consolidarsi di profonde differenze tra i gruppi sociali da cui era composta”<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> PIANO MORTARI, V., “*Ius singulare*”, 281-282, 284.

<sup>42</sup> SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 708.

### b. Diritto Comune o Intermedio

Solo tenendo ben presente detto *background*, soprattutto la stratificata e sempre più sedimentata divisione sociale e l'uso strumentale del privilegio nel confermare una tale situazione a favore di alcuni, generalmente le classi più abbienti, è possibile cogliere il motivo perché nel diritto dell'alto medio evo viene sempre più usato il termine *privilegium* nei confronti del *ius singulare*. La spiegazione è possibile nella misura in cui "(...) si tengono presenti due fatti di importanza indiscutibile:

a) L'espressione *ius singulare* non fa parte del vocabolario giuridico dei giuristi del primo medio evo, poiché essi non la trovavano nelle fonti che costituivano il fondamento del diritto vigente e la base della loro cultura". Motivo: avevano conosciuta la tradizione romana attraverso opere che avevano assorbito il diritto singolare nel privilegio.

b) "(...) le ragioni storiche che nell'epoca del basso impero avevano portato all'affermazione della categoria giuridica del *privilegium* continuarono a sussistere anche nei secoli dell'alto medio evo. (...) successivamente, con la dominazione franca assistiamo anche in Italia all'affermazione del regime feudale che portò al suo sviluppo estremo quel frazionamento giuridico della società in tanti ceti e classi provvisti di capacità giuridica diversa che abbiamo già trovato nel periodo del basso impero"<sup>43</sup>. Quindi con il periodo feudale non si dà altro che un'accentuazione della ratifica giuridica della condizione di disuguaglianza sociale, manifestazione eloquente di una concezione del diritto come mero strumento di chi detiene il potere, e non riconoscimento e tutela di quella realtà, di quel patrimonio della persona, raramente disponibile o negoziabile, che in ogni caso esige sempre di essere rispettato da tutti, *in primis* da chi avendo autorità esercita un potere.

<sup>43</sup> PIANO MORTARI, V., "*Ius singulare*", 285-286. Al riguardo è stato notato: "Verrebbe da chiedersi se abbia forse un qualche significato il dato che le prime citazioni dell'espressione si ritrovino solo in esponenti di rilievo della Scuola sabiniana e in un giurista che ad essa si sentiva legato. A Paolo si deve però l'unica definizione, contenuta, in base all'*inscriptio* del frammento, in un *liber singularis de iure singulari*: *ius singulare* era, per il giurista severiano, quanto *contra tenorem rationis* introdotto per motivi di utilità, *auctoritate constituentium*. Tre dunque gli elementi identificativi: il discostarsi dalla *ratio*, l'utilità, che ne giustificava il carattere fortemente disomogeneo, e la creazione in forza dell'*auctoritas constituentium*. Alla definizione paolina può forse collegarsi quanto lo stesso giureconsulto scriveva nel cinquantaquattresimo dei Libri ad *edictum*: era da evitarsi ogni sviluppo analogico di quanto fosse stato introdotto contro la *ratio iuris*. Disaccordo infine, nella letteratura romanistica, anche sull'individuazione delle fonti produttrici di *ius singulare*. Forse non è del tutto da escludersi che i gravi dubbi sul *ius singulare* risalgano non solo e non tanto a una tormentata tradizione testuale quanto a incertezze già presenti nel pensiero dei giuristi 'classici', i quali probabilmente individuaron con fatica e difficoltà i contorni di questa figura, sulla cui elaborazione e sul cui uso dovettero del resto avere non poca incidenza le differenze temporali e ideologiche" (SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 710).



Nonostante che i Glossatori riprendano l'uso dell'espressione *ius singulare*, non sembrano esserci dubbi che essi intendevano l'idea di *privilegium* propria del *Corpus Iuris Civilis*, "(...) ma anche i continuatori ideali della tradizione romana del pensiero giuridico occidentale dell'alto medio evo, che, come si è già detto, non ebbe le sue basi solo nell'applicazione del diritto giustiniano. Ma quello che va notato è che quando i Glossatori parlarono di *ius singulare*, essi si riferirono alla regolamentazione di istituti particolari oppure a norme dirette a disciplinare l'attività di classi ampie di persone o quella di soggetti particolari, come lo stato, il fisco, la Chiesa, il cui concetto richiamava sempre alla mente l'idea di vasti interessi sociali che il legislatore teneva a regolare in maniera speciale. (...) Quando, insomma, i Glossatori parlarono di *ius singulare*, presero sempre in considerazione una fenomenologia diversa da quella racchiusa nella nozione di privilegio individuale. Se essi, a volte, continuarono egualmente a qualificarla dal punto di vista giuridico anche attraverso il concetto di *privilegium*, è solo perché questo, nel diritto giustiniano, aveva conservato il significato giuridico ampio assunto, come si è visto, sin dall'età postclassica. Ma il fatto che i Glossatori abbiano riservato l'uso dell'espressione *ius singulare* solo per situazioni giuridiche, che sarebbe stato impossibile configurare con il concetto di privilegio, se il termine avesse conservato il suo valore originario, ci sembra chiaramente indicativo di un determinato pensiero, nel quale è possibile avvertire l'intuizione se non la vera e propria consapevolezza, della distinzione tra il fenomeno del *ius singulare* e quello del privilegio. Bisogna tener presente che i giuristi bolognesi, in particolar modo i canonisti, quando si soffermarono a classificare le varie specie di *privilegia*, suggerirono una differenziazione logica tra il *privilegium generale* ed il *privilegium speciale* che corrisponde in molti aspetti alla distinzione fatta dal pensiero giuridico moderno, tra *ius singulare* e *privilegium*: i decretisti ed i decretalisti distinsero il *privilegium generale* dal *privilegium speciale* per indicare, da un lato, le norme particolari dirette a classi ampie ed indeterminate di soggetti (chiese, minori, donne), dall'altro le disposizioni stabilite nei confronti di persone fisiche o giuridiche ben determinate"<sup>44</sup>. Senza dubbio alcuno l'istituto del privilegio rifletteva nell'ordinamento giuridico feudale che trovava le sue fondamenta nella rigida divisione in classi sociali delle persone. In modo particolare non si dimentichino i privilegi del clero, in quanto soprattutto: "Tali diritti si configurarono nel medioevo come i cosiddetti privilegi dei chierici, cioè la protezione dell'attività ufficiale del loro ministero (*privilegium canonis*), la libertà dal servizio militare (*privilegium immunitatis*), l'incompetenza dei tribunali civili sulla loro persona (*privilegium fori*) e l'assicurazione del degno sostentamento (*beneficium competentiae*)"<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> PIANO MORTARI, V., "Ius singulare", 288-290.

<sup>45</sup> ERDŐ, P., *La perdita dello stato*, 36, con le indicazioni delle fonti alle note 7-8.

Con il passaggio all'età comunale assistiamo, come da prassi, all'adeguamento dell'ordinamento giuridico all'imporsi, sempre più consapevole e motivato, di riconoscimento della comune dignità della persona e dell'impegno di ciascuno nella realizzazione del bene comune della *civitas*, a prescindere dalla nobiltà dei natali. Quindi l'esigenza di una maggiore solidarietà ed una forma giuridica nuova che traducesse le novità sociali, e questo attraverso un primo e timido tentativo di realizzare l'uguaglianza a livello giuridico, cosa che portava come naturale conseguenza la tendenza, nel tempo sempre più forte, a diminuire o ridimensionare, i privilegi delle classi superiori. Da qui l'inizio, almeno a livello teorico, del tramonto dell'idea giuridica di privilegio e la ripresa della categoria del *ius singulare*, come più adeguata a superare la gerarchica divisione delle persone che la mentalità aveva iniziato a mettere sempre più in crisi, ma senza mai arrivare ad una soluzione definitiva della questione.

Quello che è importante qui evidenziare è che l'idea di *privilegium*, propria del Diritto Romano, è stato di fatto recepita dai canonisti altomedievali. Dato ben fondato e facilmente comprensibile se si pensa che già all'indomani del cosiddetto Editto di Costantino, la Chiesa stessa fu destinataria di diversi privilegi. Inoltre, sembra pacificamente acquisito, nell'analisi delle fonti da parte della maggior della dottrina, che proprio partendo dal privilegio, i canonisti hanno iniziato a delineare gli elementi costitutivi dell'istituto della dispensa. Ugualmente non si dimentichi che anche i Glossatori canonisti hanno usato in modo indifferenziato ed in contesti diversi i concetti di *privilegium* e di *ius singulare*, perpetuando così la: “(...) confusione concettuale: ‘*Privilegium est concessio iuris singularis (...) ius singulare privilegium appellatur*’<sup>46</sup> (...) Anche i Glossatori, come già i giuristi romani dell'età postclassica e del periodo giustiniano, il termine *privilegium* non fu adoperato soltanto nel significato più proprio e più comune di norma di efficacia individuale, oppure di regola di *ius singulare*, ma fu usato in altri sensi che possiamo considerare non tecnici. A volte venne ritenuta un *privilegium*, insieme alla concessione di una condizione giuridica particolare, la conferma o il rafforzamento di un diritto preesistente, il quale in origine poteva non essere stato un privilegio. In più fonti giuridiche si parlò di privilegi di San Pietro e della Chiesa di Roma per indicare la pertinenza al Papa di diritti e di poteri che non avevano affatto la caratteristica dei privilegi, ma che gli derivavano dalla sua posizione di capo della Chiesa: la potestà giurisdizionale del Papa, nell'ambito dell'ordinamento canonico, era definita *speciale privilegium*, come pure la sua superiore potestà legislativa. Più sopra abbiamo ricordato come nel *Corpus Iuris* siano stati a

<sup>46</sup> Alla nota 85 si riportano i riferimenti delle opere di Bernardo di Pavia, Giovanni Ispano da Pestella; Enrico da Susa il quale nella *Summa aurea* scriveva nella parte “*De privilegio et excessibus privilegiatorum*, c. 1698: *Quid sit Privilegium. Et quidem privatum sive singulare ius contra commune indultum*” (PIANO MORTARI, V., “*Ius singulare*”, 297).

volte considerati *privilegia* le facoltà ed i diritti concessi dalla legge ai soggetti dell'ordinamento positivo; e pertanto va osservato come i Glossatori abbiano fedelmente conservato la amplificazione giustiniana del concetto di privilegio. (...) C'è di più. La parola *privilegium* fu usata per indicare la *dignitas*, l'*honor* oltre che la *potestas* di chi era investito di cariche pubbliche. Durante tutto il medio evo, il termine *privilegium* servì ad indicare lo strumento, il documento nel quale era contenuta la disposizione di diritto singolare; ed infatti i giuristi discussero, a volte, la possibilità di infirmare il valore del privilegio *ex data, ex bulla, ex membrana, ex stilo, et si non fuerit facta subscriptio*<sup>47</sup>. Al di là delle diverse spiegazioni ed interpretazioni, non vi è alcun dubbio, dunque, che i Glossatori ritennero il *privilegium* ed il *ius singulare* a pieno titolo norme dell'ordinamento giuridico.

Infatti: "La norma di privilegio era, è vero, una disposizione di valore particolare, ma aveva, nello stesso tempo, la natura di regola giuridica come le altre norme del sistema positivo. In un passo del Digesto era detto chiaramente: '*Ius singulare (...) auctoritate constituentium introductum est*' [D. I, 3, 16]; nel Codice e nel Digesto di Giustiniano si parlava sempre dei privilegi, come *constitutiones personales*. Ecco perché nelle opere dei Glossatori, in special modo in quelle dei decretisti e dei decretalisti, troviamo sempre il richiamo alla concezione ciceroniana del *privilegium* inteso come *lex*, anche se come *lex privata*: l'idea già dominante nei grammatici romani della derivazione semantica della parola *privus* e da *lex*. E se di *lex privata*, a proposito del privilegio, si era continuato a parlare anche in scritti del primo medio evo, come il *Libellus de verbis legalibus* e l'*Epitome exactis verbis*, bisognerà certamente indicare le Etimologie di Isidoro di Siviglia come il mezzo più efficace di trasmissione del pensiero di origine ciceroniana alla scienza giuridica bolognese. La definizione isidoriana: *Privilegia sunt leges privatorum, quasi privatae leges. Nam, privilegium inde dictum est quod in privato feratur*<sup>48</sup> venne ripetuta quasi sempre dai Glossatori ed offrì ad essi lo spunto per chiarire i due primi aspetti essenziali del concetto. Il privilegio era una *lex*, una regola giuridica posta in essere da una delle fonti di produzione del diritto, previsto dall'ordinamento positivo"<sup>49</sup>. Quindi il carattere particolare del privilegio non costituiva un'esclusione della sua natura normativa. Bisogna notare al riguardo che la maggioranza degli autori ha sempre riconosciuto nei testi del *Corpus Iuris Civilis*, come anche nelle normative di Diritto Canonico, nei termini *lex, constitutio* e *rescriptum* un significato tecnico-giuridico preciso: atti creati dal

<sup>47</sup> PIANO MORTARI, V., "*Ius singulare*", 296-298.

<sup>48</sup> YSIDORUS YSPANENSIS, *Originum sive etymologiarum libri XX*, lib. V, 18, *De privilegiis*. Sul processo che è confluito nella famosa definizione di Isidoro rinviamo a: SCARANO USSANI, V., *Privilegio*, 705-706.

<sup>49</sup> PIANO MORTARI, V., "*Ius singulare*", 299-300.

potere legislativo<sup>50</sup>. Però, su questo punto, anche se ritorneremo più avanti parlando dell'unicità dell'ordinamento giuridico canonico ed in modo particolare della *plenitudo potestatis* che lo contraddistingue, conviene fare subito qualche annotazione. Infatti, a proposito del periodo del *diritto comune* o *intermedio* (476-1804), cioè del sistema giuridico che di fatto disciplinava l'Europa continentale, non bisogna dimenticare che esso era caratterizzato dall'uso del diritto romano non classico, ma adattato a cura dei vari giuristi, al quale si aggiungevano le varie consuetudini, gli statuti delle corporazioni, delle Diete, dei signori feudali, delle assemblee comunali (assemblee giudicanti e non solo legislative). Tutto ciò costituiva la fonte del diritto, ma dove era quasi impossibile parlare di 'gerarchia' di fonti. Lo stesso discorso vale per i destinatari: non c'era un unico soggetto di diritto! I nobili, i chierici, i commercianti avevano ciascuno una legge ed un proprio foro di giudizio, dove non era assolutamente possibile una 'legge uguale per tutti'. Il punto è però che *quanto era denominato comunemente 'legge' era di fatto un atto amministrativo, ossia con destinatari particolari e per motivi particolari*. "In tale moltiplicazione dei diritti trova il proprio *humus* naturale un istituto tipico del diritto intermedio: il privilegio. Esso, noto già nel diritto romano, rappresenta a livello normativo quella diversità sociologica a cui si è accennato"<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> "(...) i Glossatori li adoperano nello stesso seno: e se insomma se ne servirono per indicare le fonti formali del privilegio e del diritto singolare, è perché considerarono i *privilegia* e le norme di *ius singulare* provvedimenti emanati dagli organi predisposti dall'ordinamento giuridico per la creazione delle regole positive. Il parallelo, istituito dai canonisti, tra la potestà del Papa di stabilire dispense e privilegi e quella dell'imperatore di concedere privilegi o norme di diritto singolare, nell'ambito degli ordinamenti nei quali essi, rispettivamente, erano considerati i titolari della potestà legislativa, è chiaramente indicativo della concezione del privilegio e del diritto singolare come complesso di norme positive: i canonisti affermarono nettamente che insieme alla consuetudine fossero da considerare fonti del privilegio tutte quelle creative della legislazione: '*quicumque potest constitutionem facere (...) et privilegium et indulgentiam dare potest*'. E nell'espressione *statutum* o *statuta* usata dai Glossatori per indicare l'atto costitutivo del privilegio è evidente il riferimento al suo carattere legislativo, se si pensa che i termini *statutum* o *statuta* furono adoperati per indicare il mezzo più tipico di produzione del diritto di quel tempo, la legislazione statutaria. [... Quindi] hanno visto nella *lex privata* il valore ampio acquistato dal *privilegium* sin dall'età post classica. Anche nel diritto intermedio, sulle tracce della tradizione giuridica romana, il privilegio era, dunque, la disposizione di legge rivolta a destinatari particolari, anche se individualmente indeterminati; ed il suo concetto si presentava comprensivo di una molteplicità di fenomeni assai più ampia di quella espressa dalla nozione di *constitutio personalis*, la cui figura, stabilita da Digesto, nelle Istituzioni e nel Codice di Giustiniano era richiamata dai Glossatori, come già dagli autori della *Summa Perusina*, del *Brachylogus iuris civilis* e da Ivo di Chartres nella *Panormia*, per indicare quasi sempre la norma di efficacia individuale" (PIANO MORTARI, V., "Ius singulare", 301-302).

<sup>51</sup> DE BERTOLIS, O., *La moneta del diritto*, Milano 2012. 24. Dove alla nota alla nota 49 specifica: "Sia pure nel significato di disposizione a sfavore. Così le leggi delle XII Tavole dicono: 'privilegia ne inroganto', non si trattino sfavorevolmente situazioni disuguali". Sulla questione riguardante il concetto di legge si veda: FANTAPPIÈ, C., *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, Bologna 2019. 22-25, soprattutto la ricca bibliografia di riferimento riportata nelle varie note. Invece, per il periodo precedente si rinvia a: ERDÓ, P.,

Fermo restando a quanto fin qui ricordato, non bisogna ugualmente dimenticare che: “(...) Isidoro di Siviglia appare il tramite ideale tra la cultura antica e quella medievale. La definizione di *lex*, contenuta nel *Decretum* di Graziano, ripeté fedelmente quella isidoriana e non rivela soltanto che nell’epoca del rinascimento giuridico bolognese la ragione del diritto positivo era, come nel pensiero di Cicerone ed in quello di Isidoro di Siviglia, nel perseguimento di utile comune: ‘*lex (...) nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta*’, ma che era diventato principio di diritto positivo il rapporto di connessione tra i concetti di *ius*, *honestas*, *iustitia* ed *utilitas*. Ecco perché bisogna tener presente lo svolgimento storico del rapporto tra utile e diritto dal pensiero antico a quello medievale, se si vuol cogliere il senso che i Glossatori attribuirono al concetto di *utilitas* nella definizione paolina di *ius singulare*”<sup>52</sup>. Infatti, il giureconsulto Paolo (II-III sec. d. C.)<sup>53</sup> parla proprio di *aliqua utilitas*, facendo riferimento ad una specifica utilità, non a quella generica che è patrimonio di ogni norma del diritto romano. Quanto giustamente sottolineato dal Piano Mortari deve essere tenuto ben in evidenza in quanto fornisce la giusta chiave di lettura e comprensione di questo istituto giuridico impostosi quasi per esigenza intrinseca dei rapporti tra soggetti che un ordinamento è chiamato a regolare, secondo giustizia, per una concreta utilità di ogni componente e dell’intera comunità.

Però, non va comunque dimenticato che, come tutte le realtà umane, hanno una fisiologia ed una patologia, anche la maggior parte delle regole possono essere secondo giustizia ovvero delinquenziali<sup>54</sup>: esse pertanto, possono essere applicate con giustizia, ma anche essere strumento d’arbitrio, secondo la famosa affermazione attribuita al Presidente del Consiglio dei Ministri del Regno d’Italia, Giovanni Giolitti (1892-1921): “Cos’è la legge? È quella cosa che si applica ai nemici e si interpreta per gli amici”.

Perciò, di fatto, i Glossatori combinarono l’eredità del mondo antico e la cultura cristiana. Già nella Patrologia greca e latina la dispensa era intesa in vista dell’*utilitas* che era di natura etica e sociale: *ex necessitate temporis et utilitate ecclesiae*<sup>55</sup>. Inoltre, a conferma di quanto sopra evidenziato, nell’alto medio evo e del rinascimento giuridico: “(...) la presenza indiscutibile del perseguimento di un fine di carattere privato era sempre collegata idealmente alla considerazione più ampia degli interessi generali della Chiesa. Anche per

---

*Quid significat 'lex' in Iure Canonico antiquitatis (saecula III-VII)*, in *Periodica* 76 (1987) 381-412.

<sup>52</sup> PIANO MORTARI, V., “*Ius singulare*”, 331.

<sup>53</sup> Paolo definisce il *ius singulare* come quel diritto che “(...) contra tenorem rationis propter aliquam utilitatem auctoritate constituentium introductum est” (D, 1, 2, 16).

<sup>54</sup> Sulla distinzione di buon senso ed essenziale, ma non sempre chiara a tutti si veda: COTTA, S., *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontogenomologia giuridica*, Milano 1991.<sup>2</sup> 189-195.

<sup>55</sup> Cf PIANO MORTARI, V., “*Ius singulare*”, 332, nota 215.

i Glossatori civilisti l'*utilitas* perseguita da una norma di diritto singolare era, in realtà, *utilitas communis* perché la predisposizione di regole particolari nei confronti di soggetti e di rapporti determinati sembrava corrispondere sempre a scopi ed interessi di natura collettiva. (...) in evidenza come le regole di *ius singulare* fossero emanate in vista del raggiungimento di scopi di carattere sociale, al pari delle norme di diritto comune, e possedevano quella che dai Glossatori era ritenuta la caratteristica essenziale delle regole giuridiche: '*lex est commune praeceptum id est communi utilitati statutum*. È evidente perciò, che nel loro pensiero il valore dell'*utilitas* aveva assunto un significato ben preciso. L'*utilitas*, che era a base delle norme positive, non poteva essere che *utilitas communis*, in particolare per i canonisti *utilitas communis* della Chiesa; ed appare naturale che il suo concetto fosse associato ai principi di *equità* e di *razionalità* che nell'epoca medievale costituivano i criteri ispiratori delle regole giuridiche. Nel pensiero medievale le norme umane rappresentavano l'*aequitas constituta*, la traduzione in precetti di diritto positivo dei principi dell'*aequitas* e della *ratio naturalis*, ed anche le disposizioni di *ius singulare* erano considerate attuazione di un ideale superiore di giustizia nel rapporto concreto. (...) Era assolutamente estranea alla *forma mentis* dell'uomo medievale l'idea che il diritto positivo fosse solo una manifestazione d'autorità. Gli organi del potere legislativo avevano la potestà di costituire delle norme di *ius singulare*, di concedere dei privilegi e delle dispense, ma non li potevano certo stabilire in maniera arbitraria, non potevano crearli senza una giustificazione nella *ratio aequitatis*. Il principio fissato da Graziano era l'espressione della concezione dominante tra i giuristi in generale, e non soltanto nel pensiero canonistico: '*Privilegia singulorum non possunt legem facere communem. Valet ergo (...) sancta Romana ecclesia suis privilegiis quolibet munire: et extra generalia decreta quaedam speciali beneficio indulgere: considerata tamen rationis aequitate: ut quae mater iustitia est, in nullo ab ea dissentire videatur*' [nota 221: *Decretum Gratiani, dictum a. c. 16 C. XXV q. 1*]<sup>56</sup>.

Si dà quindi una convergenza dei giuristi, sia civilisti sia canonisti, sugli elementi costitutivi essenziali indispensabili, affinché si possa parlare di privilegio. Prima di tutto è ritenuta una *iusta causa*, conforme all'*aequitas*, concetto che per i medievali era un *quid novum* rispetto a quella del Diritto Romano classico, in quanto comprendeva la *pietas*, la *caritas*, la *miserecordia* e la *benignitas* cristiane, ed anche la *rationabilitas*. Con onestà intellettuale si prendeva semplicemente atto che: "La disuguaglianza del trattamento giuridico di alcuni soggetti dell'ordinamento positivo era, a volte, determinata da ragioni

<sup>56</sup> PIANO MORTARI, V., "*Ius singulare*", 332-333. Tenendo bene presente che: "Il potere degli organi legislativi di concedere privilegi, anche se formalmente assoluto ed illimitato secondo le regole del diritto umano, aveva sempre dei limiti invalicabili di carattere intrinseco: '*ne divinis madatis auctoritas humana preiudicium inferat*' [nota 222: *Decretum Gratiani, dictum a. c. 16 C. XVI q. 3*]" (PIANO MORTARI, V., "*Ius singulare*", 334).



equitative che erano l'espressione di un sentimento cristiano di mitezza e di indulgenza che doveva temperare o flettere il rigore astratto delle norme di efficacia generale. Così nel pensiero dei Glossatori il processo di formazione delle norme di diritto singolare si presenta analogo a quello delle altre regole dell'ordinamento positivo. L'*aequitas* appariva in ogni caso *fons et origo iustitiae*. Se già nel mondo antico era stato avvertito nel concetto di privilegio il pericolo dell'ingiustizia ed in particolar modo Cicerone aveva ricordato espressamente il divieto di emanare disposizioni di privilegio stabilito nelle XII Tavole, nell'epoca dei Glossatori l'idea della disuguaglianza giuridica delle persone e delle classi non sembrò incompatibile con i principi di giustizia. I giuristi bolognesi mostrarono di essere consapevoli dell'inadeguatezza di una giustizia astratta poco aderente alle necessità molteplici della vita giuridica. Per i Glossatori il legislatore doveva avvertire il problema dell'adattamento delle norme positive ai bisogni del rapporto concreto. In alcuni casi il legislatore non doveva emanare disposizioni di efficacia generale ma ricorrere alla creazione di precetti particolari, stabiliti *pro persona, intuitus pietatis vel necessitatis*. Il sistema legislativo era senza dubbio fondato sul principio delle norme generalizzanti ed i cardini essenziali del regime positivo erano le norme di valore universalistico. Ma, nel pensiero dei Glossatori, il problema del *ius singulare* poneva a fuoco il limite etico, l'inadeguatezza della legislazione di carattere generale, il carattere arbitrario insito nella sua pretesa astratta di prescindere dalla molteplicità degli aspetti del reale. Se si considerano i motivi che i Glossatori videro alla base delle norme di privilegio e di *ius singulare*, non è possibile non cogliere uno sforzo intellettuale di assegnare al legislatore il compito di stabilire il regolamento giuridico dei rapporti umani secondo un criterio di corrispondenza effettiva tra la norma e la materia presa in considerazione, cioè secondo un criterio di giustizia reale<sup>57</sup>.

Dall'*excursus* storico fin qui svolto sul privilegio, di cui ci siamo limitati solamente a richiamare le conclusioni a cui è giunta la dottrina riguardo gli aspetti più significativi per noi in questa sede, è però già possibile enucleare alcuni dati significativi. Mi sembra opportuno fissarli prima di procedere per due semplici motivi. Il primo è che dal confronto con l'istituto del privilegio nel Diritto Romano arcaico e quello sviluppato dai Glossatori bolognesi, civilisti e canonistici, emerge chiaramente l'apporto originale soprattutto di questi ultimi, entrambi profondamente impregnati e segnati, a livello morale e culturale, dalla novità dei valori portati dal cristianesimo<sup>58</sup>. Almeno nelle intenzioni

<sup>57</sup> PIANO MORTARI, V., "Ius singulare", 334-336.

<sup>58</sup> Molti dei quali logica conseguenza della rivelazione del Cristo di Dio come Padre e non padrone, *Deus ex machina*, spietato giustiziere e dominatore. La verità di un Dio Padre comporta che gli uomini sono suoi figli e tra loro fratelli, ragione per la quale si dà una comune dignità tra di loro al di là della condizione giuridica o del comportamento morale di ciascuno: o si è figli o non si è, ma se lo siamo abbiamo tutti lo stesso *status* e per questo Dio è il: "(...) Padre vostro ce-

ed a livello di teoria, il privilegio è recepito nel Diritto Canonico come un utile istituto a realizzare *hic et nunc* quella giustizia che le norme di carattere generale, prima tra tutte la legge, spesso sono impossibilitate a fare. Il secondo dato è che questa caratteristica connoterà sempre più successivamente la comprensione e l'applicazione del privilegio nell'ordinamento giuridico canonico, fino ad arrivare alla prima ed alla seconda codificazione per la Chiesa latina.

Si è potuto notare, infatti, che dottrina e legislazione non hanno fatto altro che procedere ad interpretazioni e sistematizzazioni di quanto, grazie ad Isidoro, i canonisti recepirono dal Diritto Romano, ma che, come abbiamo cercato di mostrare, arricchirono con il patrimonio culturale-giuridico che era loro proprio. Per questa ragione ed anche per motivi di spazio, ritengo sufficiente rinviare qui, per quanto riguardo i periodi successivi ed in particolare alla redazione dei due Codici della Chiesa latina, ad alcuni studi riguardanti l'istituto del privilegio<sup>59</sup>, limitandomi ad evidenziare alcuni aspetti distintivi del privilegio canonico così come attualmente si pone nell'ordinamento canonico e di seguito accennare semplicemente ai 'Privilegi Apostolici', che poi sono quelli di cui si tratta direttamente nel can. 4. Prima di proseguire, però, mi sembra importante ribadire un punto a cui ho già fatto cenno: "(...) non c'è niente di nuovo sotto il sole" (*Ec* 1, 9). Con questa citazione biblica voglio solo dire che non bisogna mai dimenticare che la Chiesa è fatta di uomini e questi possono usare bene o male quanto è a loro disposizione, quindi anche le realtà giuridiche, i contenuti delle stesse norme oppure i modi e gli strumenti

---

leste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti" (*Mt* 5, 45). Sulla paternità di Dio nei confronti di tutti gli uomini, rinvio alle profonde considerazioni in: BIFFI, G., *L'enigma dell'esistenza e l'avvenimento cristiano. Corso inusuale di catechesi/1*, Torino 2005. 143-150.

<sup>59</sup> Mi limito a segnalare la letteratura più 'originale' in quanto nella maggioranza dei casi si registra una riproposizione, con alcune varianti, di uno stesso cliché: MAROTO, F., *Institutiones Iuris Canonici ad normam novi Codicis*, Romae 1921. I. 338-341. VAN HOVE, A., *De la notion du privilège. Interprétation du canon 63, § 1 du Code de Droit Canonique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 49 (1922) 3-40. DEL GIUDICE, V., *Privilegio, Dispensa ed Epichea nel Diritto Canonico*, Perugia 1926. VAN HOVE, A., *De privilegiis. De dispensationibus*, Mechliniae-Romae 1939. CICOGNANI, A. G., *Canon Law*, Westminster (Maryland) 1949. 477-480. SPINELLI, L., *Privilegio (Diritto Canonico)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XIII. Torino 1957. 991-992. LEFEBVRE, CH., *Privilège*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, VII. Paris 1965. 225-229. MCCORMACK, A., *The Term 'Privilege'. A Textual Study of its Meaning and Use in the 1983 Code of Canon Law*, Roma 1977. GHERRO, S., *Brevi note sul 'privilegio in senso stretto' nella revisione del C. J. C.*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 37 (1981) 90- 100. TAMBURRINO, G., *Privilegi dei religiosi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1983. VII. 866-873. GAUDEMET, J., *Ambiguité du privilège*, in SCHULZ, W. – FELICIANI, G. (a cura di), *Vitam impendere Vero* (Studi in onore di P. Ciprotti), Città del Vaticano 1986. 45-62. PUNZI NICOLÒ, A. M., *Privilegio (dir. romano)*, in *Enciclopedia del Diritto*, 35. Varese 1986.775-783. FALCO, M., *Introduzione allo studio del 'Codex Iuris Canonici'*, Milano 1992 (ristampa) 205-209. CANOSA, J., *Privilegio*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario Generale de Derecho Canónico*, VI. Pamplona 2012. 473-476. GARCÍA MARTÍN, J., *Gli atti amministrativi nel Codice di Diritto Canonico*, Venezia 2018. 805-853.



d'attuazione. Risulta evidente, anche alla luce di una superficiale conoscenza della storia della Chiesa, che le varie autorità ecclesiastiche, lungo il corso dei secoli, hanno usato la possibilità di concedere privilegi più con finalità di ordine politico e di conseguimento di convenienti od opportunistici risultati, che di realizzare veramente la giustizia in un caso concreto. Ripetendo, purtroppo, ciò che abbiamo visto si era già verificato in modo particolare nei periodi del Principato e dell'Impero Romano. Ragioni per le quali non è fuori luogo, prima di tutto, prendere atto di questi dati evidenti e, secondariamente, tenendo presente che anche in diritto abbiamo una fisiologia ed una patologia degli istituti giuridici, soprattutto delle loro applicazioni, chiarire previamente che qui faremo solo ed esclusivamente riferimento alla fisiologia e che è importante non cadere in confusione, scambiando, in modo particolare, la patologia per la fisiologia. Ugualmente non bisogna trascurare un dato di fatto incontrovertibile, che per quanto evidente si rischia di non tenere nel debito conto: i termini ricevono il loro senso dall'uso che ne viene fatto, e questo non è una buona pubblicità per il termine privilegio e non ne aiuta la comprensione, ma piuttosto accresce il fraintendimento! Questo vale in modo particolare per l'istituto del privilegio per il quale, al di là di tutte le distinzioni, non bisogna ma dimenticare che per sé è un termine polivalente nella terminologia comune, ma che nell'ambito che ci interessa deve essere esclusivamente compreso secondo l'uso tecnico, giuridico-canonico.

### c. Privilegio Apostolico

Visto che il can. 4 menziona e fa direttamente riferimento ad una specifica tipologia di privilegi, quelli concessi dalla Sede Apostolica, detti per questo anche 'privilegi apostolici, è necessario tenere presente alcuni dati che li caratterizzano. Pur realizzando in pieno i requisiti previsti dal Diritto Canonico per i privilegi, essi se ne distinguono principalmente per l'autore, appunto la Sede Apostolica, che può intendersi in senso stretto ed in senso largo<sup>60</sup>. Durante il corso della storia della Chiesa, i privilegi concessi direttamente dei pontefici, hanno assunto forme e denominazioni diverse e per questa ragione sarà sempre importante avere chiara la nozione di privilegio e verificare che sia realmente contenuto in determinato documento proveniente dalla Sede Apostolica.

Generalmente il privilegio apostolico era quel documento che proveniva dalla Cancelleria apostolica, di natura solenne e destinato unicamente ai monasteri, abbazie, vescovi e capitoli delle cattedrali urbane. La motivazione della concessione, il più delle volte, come già accennato, era più politico-pastorale a cui veniva data una traduzione e giustificazione giuridica, al fine di creare

<sup>60</sup> Per la spiegazione del concetto più generale dal punto di vista tecnico giuridico-canonico: v. *infra* II. 2.

una rete di realtà sotto l'autorità del Pontefice e svincolate dalle autorità locali, come per esempio l'esonazione degli Ordini Mendicanti. Per i destinatari tali concessioni significavano autonomia e gestione autonoma del potere e quindi, soprattutto in alcuni periodi, si mirava ad un accumulo di privilegi, approfittando in particolare dell'ascesa del nuovo pontefice. La vigente legislazione si limita indirettamente a confermare il privilegio apostolico come un tipo di privilegio (cf can. 4 *CIC/83*), mentre fa una menzione diretta, per esempio, al can. 199: "Non sono soggetti a prescrizione [...] 2) i diritti che solo possono ottenersi per privilegio apostolico"<sup>61</sup>.

Infine, visto che nel vigente can. 4, nella parte qui presa in esame, non è stata recepita, rispetto all'omologo canone del *CIC/17*, "atque indulta", mi sembra opportuno dire brevemente qualcosa al riguardo della natura dell'indulto e del perché sia stato espunto in fase di revisione. In termini generali, almeno nel contesto delle due legislazioni codiciali latine, si è sempre inteso l'indulto come un tipo di privilegio<sup>62</sup>, ma con delle significative differenze<sup>63</sup>. Concretamente, un'eccezione ad un disposto legale da parte di un'autorità titolare della potestà di governo, che comporta un vantaggio per il destinatario e si distingue essenzialmente per il 'carattere limitato'<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> "Praescriptioni obnoxia non sunt: (...) 2) iura quae obtineri possunt ex solo privilegio apostolico (...)" (*CIC/83*, can 199). Gli altri canoni in cui direttamente si fa menzione del privilegio apostolico sono: 312, § 1, 3); 317, § 2; 328; 438.

Cf MICHIELS, G., *Normae generales Juris Canonici. Commentarius Libri I Codici Juris Canonici*, I. Paris-Tornaci-Romae 1949. 93-101. FAVARO, A., *Privilegio Apostólico*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario Generale de Derecho Canónico*, VI. 476-478. Quest'ultimo autore conclude che secondo la normativa vigente, i privilegi apostolici s'includono nella categoria degli atti di legge privata concessi con intenzione benevola, cioè atti del supremo legislatore destinati ad un soggetto concreto (atti singolari) al fine di concedere grazie e/o dispense. Per questa ragione ritiene che la caratteristica propria del privilegio apostolico, sopra i privilegi *tout court*, consiste principalmente nella singolarità della sua previsione. Conclusioni che mio sommo avviso, come cercherò di evidenziare, non sono sufficientemente fondate.

<sup>62</sup> Per es., cf *CIC/83*, cann. 312, § 2; 320, § 2.

<sup>63</sup> "Etsi in canonistarum doctrina indulta contradistingui solent a privilegiis stricto sensu intellectis, vel in quantum privilegium intelligitur favor specialis positivus, dum indultum dicitur favor specialis mere negativus seu exemptio a lege, vel, ut communius tenetur, in quantum privilegium dicitur favor specialis in perpetuum concessus, dum indultum intelligitur favor specialis ad tempus tantum elargitus, – in jure, et speciatim in canone 4, privilegia et indulta non consideratur ut duo objecta plane distincta et diversis normis obnoxia, sed sumuntur per modum unius, idest tamquam duo objecta in se seu realiter identica et solo respectu formali diversa, vel saltem tamquam duo objecta iudice aequiparata, ita ut formula 'privilegia atque indulta' sumatur vel sensu materiali-objectivo pro quibuslibet scilicet favoribus specialibus, sive positivis (gratiis, beneficiis, facultatibus, etc.) vel sensu formali-affectivo, pro quibuslibet talium favorum concessionibus, sive in perpetuo sive solummodo ad tempus factis" (MICHIELS, G., *Normae generales*, 94).

<sup>64</sup> Cf WÄCHTER, L., *Indulto*, in HAERING, S. – SCHMITZ, H. (dir.), *Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico* (ed. spagnola basata sull'originale tedesco *Lexikon für Theologie und Kirche* a cura di I. Perez de Heredia y Valle), Barcelona 2008. 459-460. Di un certo interesse risulta

Volendo, alla fine, evidenziare le caratteristiche del privilegio nell'ordinamento canonico, ed in modo specifico i privilegi che vedono come autorità concedente la Santa Sede, possiamo senz'altro affermare che essa si connota principalmente per essere una concessione, da parte della competente autorità nella Chiesa, riguardante alcune volte ciò che non è previsto ovvero si pone come un'eccezione alla norma universale. In ambedue le fattispecie, si tratta di intervento favorevole per il destinatario. Quindi il fatto che sia sempre stata identificata come 'legge privata' va inteso in modo relativo e tenendo presente la specificità<sup>65</sup> dell'ordinamento canonico che è conveniente ricordare per quegli aspetti che qui ci interessano. Senza, infatti, una chiara comprensione della natura e delle sue specificità, non è pensabile comprendere la presenza e la funzione di questo istituto al suo interno. Essi sono, a mio sommesso avviso, specialmente due. La prima è quella che possiamo indicare come la così detta *Grundnorm*, la salvezza delle anime, mentre la seconda è data *plenitudo potestatis* che caratterizza gli uffici capitali (Romano Pontefice<sup>66</sup> e Vescovi ed equiparati per il diritto) nell'ordinamento canonico. Tenendo presenti dette caratteristiche, perdono d'importanza tutte le questioni sollevate riguardo alla natura legislativa o amministrativa dell'indulto. Tenendo presente che nell'ordinamento canonico di fatto non si dà il primato della legge, ma dell'autorità, sarà quest'ultima che qualificherà: "(...) le forme della sua estrinsecazione con 'forza di legge' o con forza ed efficacia, se così si può dire, inferiore alla legge. [...] infatti] riteniamo di potere concludere affermando, anche se, per ora, approssimativamente, che *in linea di principio*, la forma non condiziona

---

essere sulla questione, quanto è stato a suo tempo notato da un autore della "(...) canonicae traditionis (...)") (*CIC/83*, can. 6, § 2, ma che in qualche modo potremo far rientrare a pieno titolo tra i "(...) probatos auctores (...)") [*CIC/17*, can. 6, 2°]), riferendo l'opinione di altri eminenti studiosi: "Aliqui Auctores opinantur (et non sine fundamento sane, inspecto can. 822, § 2) indulta potius indicare modum seu actum specificum quo concessa fuerint privilegia, ita ut formula 'privilegia atque indulta' in can. 4 adhibita significet 'privilegia per indultum concessa' (ita Vermeersch-Creusen, I<sup>o</sup>, n. 74; Vromant, n. 70), in opposizione ad privilegia per legem concessa aut per consuetudinem aut praescriptionem acquisita" (MICHIELS, G., *Normae generales*, 94, nota 6).

<sup>65</sup> Anche se la questione tocca, anche se in modo diverso, gli ordinamenti degli Stati moderni plasmati dal dogma della divisione dei poteri di *montesquiana memoria* (*De l'esprit des lois*: 1748). Interessante quanto un mio quasi omonimo scriveva nella prima metà del secolo passato, affermando che ogni atto amministrativo o giudiziario dello Stato produce diritto oggettivo in quanto "(...) si sostituiscono alla legge e sono regola immediata e diretta destinata al caso concreto" (ESPOSITO, C., *La validità delle leggi*, Padova 1934. 84).

<sup>66</sup> Questa peculiarità dell'ordinamento canonico è la nota essenzialmente distintiva rispetto agli ordinamenti degli Stati costituzionali per i quali sarebbe impensabile l'esistenza di un organo che potesse compiere gli atti caratteristici e propri di ciascuna funzione (legislativa, amministrativa, giudiziaria). Su questo punto, parlando però della dispensa, il Fedele: "(...) 'la suprema autorità' che la concede 'non si vale né del potere legislativo né di quello amministrativo, né di quello giudiziario, ma si vale della *plenitudo potestatis*, di quel potere assoluto e umanamente illimitato in cui questi tre poteri si assommano senza possibilità di distinzione'" (FEDELE, P., *Dispensa [Diritto Canonico]*, in *Enciclopedia del Diritto*, 13. Varese 1964. 177).

la natura del privilegio, il quale, *almeno quando provenga dall'Autorità di vertice*, anche se prodotto per rescritto, potrebbe essere norma obiettiva, cioè espressione di volontà legislativa. [... quindi] implicitamente ribadisce (...) come la forma del rescritto possa avere diverso contenuto affermando che quest'ultimo non condiziona soltanto la denominazione tecnica, bensì anche la natura giuridica degli atti<sup>67</sup>. A questo si deve aggiungere, come ha notato giustamente più di qualcuno in dottrina, che un vero e proprio atto amministrativo è necessariamente *sub lege* o più correttamente *intra legem*<sup>68</sup>, e che in ogni caso trattando specificatamente degli atti pontifici, non essendo strettamente vincolanti a nessuna regolamentazione sostanziale o formale, ovviamente fermo restando il limite invalicabile rappresentato dal diritto divino positivo e naturale, e non essendo assoggettabili ad alcun controllo da parte di altri soggetti od autorità, non potrebbero essere ricompresi *come e tra* gli atti di amministrazione<sup>69</sup>.

In modo particolare per quanto riguarda i privilegi concessi dalla Suprema autorità, notava il Gherro: "La dottrina canonistica, anzitutto, non sempre ritiene del tutto superati gli interrogativi che si propongono quando si tenta di conciliare i principi costituzionali dell'ordinamento con il concetto – o il preconcetto – secondo il quale sarebbe 'essenziale' perché esista un diritto amministrativo, 'che lo Stato sia uno *Stato di diritto*' e cioè uno Stato ove sia vigente il 'primato della legge: il superamento del sovrano *legibus solutus* (propria dello Stato assoluto), e la soggezione (come soggetto) alle norme giuridiche da esso instaurate (come Stato-ordinamento)'. Secondariamente, con specifico riferimento agli atti pontifici non abbiamo considerato la necessità di configurare dogmaticamente le ipotesi in cui la volontà del Pontefice sia da considerarsi condizionata dalla legge. Quanto abbiamo sostenuto in queste pagine, infatti, è stato riferito alla possibilità di deroga in ordine a determinate norme, e sulla forma e d'altro genere, ad opera del Pontefice, quando sia emanato il

<sup>67</sup> GHERRO, S., *Privilegio, bene comune e interesse privato. Sulla qualificazione giuridica del privilegio in senso stretto secondo i principi costituzionali del diritto canonico*, Padova 1977. 90-92. Dove alla nota 78 fa riferimento a: REIFFENSTUEL, A., *Jus Canonicum Universum*, Maceratae 1746. I: I, Tit. III, § I, n. 15, p. 127.

<sup>68</sup> Nel senso che quanto disposto a livello legislativo, risulta il limite da non oltrepassare da coloro che esercitano le funzioni amministrativa e giudiziaria. A ben vedere, infatti, dette funzioni non si limitano ad eseguire o applicare i dispositivi di legge, anzi, in più di una circostanza ne prescindono o addirittura vanno contro e questo può darsi, come nel caso dei privilegi e delle dispense, proprio perché esse sono previste dal Legislatore per realizzare non una giustizia astratta ed algida, ma il *rendere* ciò che è dovuto realmente a qualcuno.

<sup>69</sup> Cf GIACCHI, O., *Natura giuridica dei rescritti in diritto canonico*, in *Studi Senesi* 51 (1937) 222. MONETA, P., *Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'Autorità amministrativa nell'ordinamento canonico. I. Profili di diritto sostanziale*, Milano 1973. 81, 233. GIACCHI, O., *Innovazione e tradizione nella Chiesa dopo il Concilio*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 25 (1970) 16-17.

privilegio; nonché alla possibilità di vedere il privilegio concesso dal Pontefice coordinato a norme formali e (...) sostanziali”<sup>70</sup>.

## 2. *Apostolica Sede* (Sede Apostolica)

Al can. 361 del *CIC/83* si afferma che “Col nome di Sede Apostolica o Santa Sede si intendono nel Codice non solo il Romano Pontefice, ma anche, se non risulta diversamente dalla natura della questione o dal contesto, la Segreteria di Stato, il Consiglio per gli affari pubblici della Chiesa e gli altri Organismi della Curia Romana”. Quanto stabilito nella seconda parte dal can. 361 è stato successivamente più precisamente determinato, ed anche derogato, con la promulgazione della Costituzione Apostolica *Pastor bonus* che ha proceduto nel

<sup>70</sup> GHERRO, S., *Privilegio, bene comune*, 99. E prosegue specificando che: “Nello stato assoluto, tuttavia, l’istituto del privilegio sta a dimostrare l’incondizionata supremazia del sovrano nei confronti della legge e dei sudditi; nell’ordinamento della Chiesa l’intervento privilegiario, (...) non può non essere riferito, almeno mediamente, al ‘salutare’ del singolo, inteso, in tal senso, come un centro di interessi, come un ente, in una dimensione che in un ordinamento assolutistico sarebbe inconcepibile. (...) Nella Chiesa, come già abbiamo sostenuto, la norma che necessita a perseguire la *salus animarum*, impone di tener conto del pluralismo dei fedeli, tra di loro intimamente diseguali e latori, entro limiti che hanno un significato teologico-giuridico ben preciso, dell’interesse che può essere concorrente a vedere singolarmente concretato l’intervento salvifico ecclesiale. Se, allora, anche nella Chiesa deve ritenersi concepibile, o, meglio, necessario, considerare l’interesse dei fedeli *uti singuli*, non è, da questo punto di vista, impossibile configurare, nella stessa Chiesa, una ‘attività’ da definirsi ‘amministrativa’ in quanto, come poco oltre sottolineato, volta a perseguire (*sic!*) il *bonum publicum*, cioè la *salus animarum*, nel vincolo della legge, in contrasto, almeno potenziale, con l’interesse individuale” (GHERRO, S., *Privilegio, bene comune*, 109-110). Interessanti anche le sue conclusioni riguardanti la natura amministrativa o meno di certi atti pontifici (cf 118, 124).

Allo stesso tempo si deve tener presente che: “Aver compreso il fenomeno giuridico come sapere speculativo e non, come era evidente per Aristotele e San Tommaso, come sapere eminentemente pratico, ha determinato la sua trasformazione in *prudentia iuris*, com’era nel mondo romano e medievale, e come rimane anche oggi nell’ordinamento anglosassone e, almeno in parte, in quello canonico, cioè creazione giurisprudenziale e dottrinale, a *lex* schema generale ed astratto, proiezione della volontà del legislatore, premessa maggiore del sillogismo giuridico” (DE BERTOLIS, O., *La moneta*, 21). Su questo ha influito la nascita dello Stato nazionale, centralizzato e burocratico, nel quale il potere legislativo rivendica la creazione del diritto e affida ai giudici il compito di applicarlo e da qui lo stereotipo del giudice quale bocca della legge (Montesquieu).

“In altri termini, il diritto scivola fuori dalla società per appartenere definitivamente alla sfera politica, o, per meglio dire, dell’ideologia. In tal modo, il diritto, ormai pienamente equivalente alla legge, perde quella fissità o immutabilità che aveva nelle società non moderne (...) per il mondo antico al contrario il diritto è essenzialmente conservativo dell’ordine esistente. Solo nel secolo diciannovesimo per la prima volta nella storia universale il mutamento del diritto mediante la legislazione viene considerato costitutivo e immanente al diritto stesso, un affare di *routine*. Così anche quando innova, la legge antica ha sempre la funzione di dichiarare il diritto, non di crearlo (DE BERTOLIS, O., *La moneta*, 22. Sul concetto di legge si veda anche: FANTAPPIÈ, C., *Per un cambio*, 21-22).

1988 alla riforma della Curia Romana<sup>71</sup>. Puntualizzazioni e cambiamenti che conviene tenere presenti e che perciò ci sembra opportuno ricordare. La Costituzione, dopo aver ricordato che per Curia Romana bisogna intendere l'insieme dei Dicasteri e degli Organismi che coadiuvano il Romano Pontefice nell'esercizio del suo supremo ufficio pastorale<sup>72</sup>, specifica che con il nome di Dicasteri si intendono ora la Segreteria di Stato, composta da due sezioni (Sezione degli affari generali e Sezione dei rapporti con gli Stati), le Congregazioni, i Tribunali, i Consigli, gli Uffici (Camera Apostolica, Amministrazione del patrimonio della Sede Apostolica, la Prefettura degli affari economici della Santa Sede), e altri Istituti o Organismi (Prefettura della Casa Pontificia, Ufficio delle Celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice)<sup>73</sup>. Quindi, secondo quanto determinato dal Codice latino vigente, la Santa Sede è un *ente sovrano*, è l'organo centrale, supremo, di governo della Chiesa cattolica, cioè di quella *societas* dotata di un ordinamento giuridico primario ed originario. Sempre dalla lettura del can. 361 possiamo enucleare una duplice accezione del termine Sede Apostolica-Santa Sede. Esso può intendersi *in senso stretto*, e in questo caso bisogna intendere *l'ufficio del Romano Pontefice*<sup>74</sup>, ed *in senso largo*, ed allora si intende indicare *il Romano Pontefice insieme ai vari Dicasteri ed Organismi della Curia Romana*. In ogni caso rimane chiaro che chi agisce ed è responsabile a livello internazionale sotto il nome di Santa Sede è in ogni caso e sempre il Romano Pontefice<sup>75</sup>.

Un altro elemento da tenere subito presente, anche se verrà visto al punto successivo, spiegando la formulazione di persone fisiche e giuridiche nella Chiesa, ci è dato dal can. 113, § 1 del *CIC/83* che afferma, in base al Diritto divino, la personalità morale sia della Chiesa cattolica che della Santa Sede nell'ordinamento canonico. Si tenga presente che qui Santa Sede è presa nel *senso stretto*: l'ufficio del Romano Pontefice.

<sup>71</sup> IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor bonus* de romana curia (28 iun. 1988): *Enchiridion Vaticanum* 11/787-1025. Da ora in poi citata *Pastor bonus*.

<sup>72</sup> Cf *Pastor bonus*, art. 1.

<sup>73</sup> Cf *Pastor bonus*, art. 2, §§ 1 e 3, 40, 180-182.

<sup>74</sup> Quindi, solo la Sede stessa (ufficio) del Romano Pontefice e non i singoli organi indicati dal can. 360. Quando si parla in tale contesto di Chiesa cattolica s'intende qui la Chiesa governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con Lui, secondo il can. 204, § 2. L'espressione *Sede Apostolica* ricorre nel *CIC/83* 150 volte, mentre quella di *Sancta Sedes* oltre 40 volte. Si devono ritenere persone morali, nonostante che il silenzio del Codice, anche il Collegio dei Vescovi (cf cann. 330; 336); (cf CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale* (a cura di a cura di CATOZZELLA, F. – CATTI, A. – IZZI, C. – SABBARESE, L.), 1. Bologna 2011.<sup>3</sup> 139, 273, 461-462.

<sup>75</sup> Per quanto riguarda nello specifico la concessione di un privilegio: "(...) es necesario que haya sido concedido por la Santa Sede, en el sentido en que es considerada en el canon 361, o bien por cualquiera que actúe con jurisdicción delegada de la Santa Sede. Normalmente, la concesión se determina por la existencia de una auténtica *concesión privilegiada*, hecha directamente por medio de un *acto particular* destinado a conceder el privilegio" (CALVO ESPIGA, A., *Ambito de aplicación*, 378).

Proprio alla luce di quanto stabilito nel can. 113, § 1 non è quindi esatto equiparare il rapporto Chiesa cattolica – Santa Sede con quello di Stato – Governo, in quanto nella fisionomia costituzionale della Chiesa cattolica la Santa Sede non è una funzione della prima, ma ne costituisce l'elemento costitutivo. Ma questo non riveste un grande interesse per il Diritto internazionale il quale prende semplicemente atto che di fatto la Santa Sede si autoimpone all'interno dell'ordinamento internazionale e allo stesso tempo prende atto che ha in effetti la capacità di farlo: *contra factum non valet argumentum!* (principio di effettività)<sup>76</sup>. “D'altronde, storicamente nell'ambito internazionale [...] l'indipendenza si è verificata nel vertice (Santa Sede), non nella base. Vale a dire, soltanto la Santa Sede si è affermata come 'autorità', effettivamente indipendente. Non si può affermare lo stesso della Chiesa cattolica in generale, oppure dei suoi organi o enti ecclesiastici. In conclusione, la sovranità del Romano Pontefice è la base reale della soggettività internazionale della Santa Sede. Soltanto ad Essa si riconoscono *iure proprio*, in quanto ente sovrano, i diritti propri della soggettività, con un doppio titolo: organo centrale di governo della Chiesa cattolica e dello Stato della Città del Vaticano. Storicamente, tuttavia, il riconoscimento di soggettività internazionale non si è basato essenzialmente su questi elementi personali o territoriali, bensì sull'*autorità morale* riconosciuta anche da Stati non cattolici”<sup>77</sup>. A conferma di quanto detto bisogna ricordare, come abbiamo già segnalato, il dato non trascurabile che dal 1957 le Nazioni Unite accettarono che il soggetto con cui si relazionava era la *Santa Sede* e non lo *S.C.V.*

### 3. *Personis sive physicis sive iuridicis* (persone sia fisiche sia giuridiche)

Sulla questione occorre ricordare previamente che il *CIC/17* distingueva le persone in fisiche e morali<sup>78</sup>. Il Codice vigente, assumendo la terminologia in

<sup>76</sup> Cf BUONOMO, A., *Considerazioni sul rapporto Santa Sede*, 9-13. Sull'argomento si veda anche l'opinione di cf FERLITO, S., *L'attività internazionale*, 45-46, in modo particolare quanto detto alla nota 44; inoltre si può leggere il corposo e chiaro studio di ARAUJO, R. J., *The International Personality and Sovereignty of the Holy See*, in *Catholic University Law Review* 50 (2001) 291-360.

<sup>77</sup> PRIETO, V., *Diritto dei rapporti*, 148. Cf anche: WAGNON, H., *Le caractère spirituel des concordats*, in *L'Année Canonique* 10 (1962) 95-106. SCHULZ, W., *Lo Stato della Città del Vaticano e la Santa Sede. Alcune riflessioni al loro rapporto giuridico*, in *Apollinaris* 50 (1978) 666. ARANGIO-RUIZ, G., *Note sulla personalità internazionale della Santa Sede*, in *La politica internazionale della Santa Sede 1965-1990*, Napoli 1992, 27-29. BARBERINI, G., *La presenza della Santa Sede nella politica internazionale*, in *ivi*, 9-14. ID., *Le Saint-Siège et la notion de puissance en droit international*, in *L'Année Canonique* 42 (2000) 37-50.

<sup>78</sup> “In Ecclesia, praeter personas physicas, sunt etiam personae morales, publica auctoritate constitutae, quae distinguuntur in personas morales collegiales et non collegiales, ut ecclesiae, Seminaria, beneficia, etc.” (can. 99).



uso negli ordinamenti statuali parla al can. 113, § 2 di persone fisiche e giuridiche<sup>79</sup>, ma riserva la denominazione di “persona morale”, come abbiamo appena visto, per la Chiesa cattolica e la Santa Sede, per evidenziare che esse godono di tale prerogativa non in base ad una concessione dell’autorità pubblica, ma in virtù dello stesso ordinamento divino<sup>80</sup>.

Pur non esigendosi nell’economia del presente lavoro, una presentazione e spiegazione esaustiva di ciò che riguarda i concetti di persone fisiche e giuridiche, mi sembra però opportuno ricordare qualche aspetto riguardante le persone giuridiche, cioè create o riconosciute *dalla o per* la legge. *Persona iuridica* è un vero e proprio *nomen iuris* definito, cosa alquanto eccezionale nel Codice vigente, proprio dal can. 113, § 2, cioè un soggetto nel Diritto Canonico, che può essere riconosciuto anche da altri ordinamenti, centro di imputazione di doveri e diritti corrispondenti alla sua natura, ossia di situazioni giuridiche soggettive. Anche per quanto riguarda il tema della personalità giuridica canonica, è evidente il condizionamento non indifferente, così come si è evidenziato anche nel caso dei diritti acquisiti<sup>81</sup>, operata dalla cultura giuridica moderna prettamente di tipo positivista<sup>82</sup>. Valga la pena ricordare l’origine squisitamente canonistica dell’istituto della persona giuridica<sup>83</sup>, che si riferisce tanto alle persone giuridiche costituite *ex iure* dalla legge generale ed astratta, quanto per decreto singolare<sup>84</sup>. È inoltre pacifico che il riferimento del can. 4 alle per-

<sup>79</sup> “Sunt etiam in Ecclesia, praeter personas physicas, personae iuridicae, subiecta scilicet in iure canonico obligationum et iurium quae ipsarum indoli congruunt”.

<sup>80</sup> Verità affermata nel *CIC/17* al can. 100, § 1, dove si specificava che la Chiesa cattolica e la Santa Sede “(...) moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina (...)”.

<sup>81</sup> ESPOSITO, B., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con i diritti acquisiti*, 105.

<sup>82</sup> Interessanti al riguardo le conclusioni a cui giunge uno studio di M. Del Pozzo e da egli così riassunte: “La nozione di ‘persona giuridica’, nata e maturata in ambito canonico (*persona ficta*) di Sinibaldo, è stata sviata nella cultura giuridica moderna. L’identificazione del soggetto di diritto e l’attribuzione di personalità da parte dell’autorità falsano la concezione realistico-tradizionale. L’elaborazione civilistica-patrimonialistica è stata acriticamente recepita nelle codificazioni vigenti. L’espressione ‘persona giuridica’ risulta dunque impropria: né descrive propriamente il fenomeno, né lo circoscrive. La denominazione come ‘persona’ è erronea. La qualificazione ‘giuridica’ non è specificante. La scarsa pregnanza della nozione e la varietà del quadro ecclesiale consigliano il superamento di concettuologie estranee e fuorvianti per cogliere e rispettare la fisionomia propria degli enti transpersonali canonici. Il ritorno dal dogmatismo contemporaneo al prudenzialismo classico è insomma un sicuro antidoto contro le insidie del positivismo, del tecnicismo e dell’astrattismo diffusi” (DEL POZZO, M., *L’inadeguatezza della nozione di persona giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 25 [2013] 317; articolo completo: 317-338).

<sup>83</sup> Arcinoto è il commento di Sinibaldo de Fieschi (Innocenzo IV) sulla *persona ficta* come centro di imputazione di situazioni giuridiche soggettive: “(...) cum collegium in causa universitatis fingatur una persona, dignum est quod per unum iurent: (57 X.2.20)”; (cf PANIZO ORALLO, S., *Persona iuridica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Innocenzo IV)*, Pamplona 1975). Si vedano anche: NAVARRO, L., *Considerazioni riguardo al ruolo della personalità giuridica nell’ordinamento canonico*, in *Escritos en honor de Javier Hervada*, in *Ius Canonicum* (número extrad.) 39 (1999) 129-138. NAVARRO, L., *Soggettività e personalità giuridica nella Chiesa*, in *Ephemerides iuris canonici* 60 (2020) 53-76.

<sup>84</sup> Cf *CIC/83*, can. 114, § 1.



sone giuridiche debba essere inteso sia in ordine a quelle *pubbliche* costituite per iniziativa dell'autorità ecclesiastica<sup>85</sup>, sia in ordine a quelle private, costituite per iniziativa dei fedeli e successiva approvazione degli Statuti da parte dell'autorità ecclesiastica<sup>86</sup>.

#### 4. *In usu* (in uso)

Va subito detto che in dottrina, la maggior parte degli autori hanno inteso detto 'in usu' nel senso di esercizio attuale dello stesso, mentre altri si sono espressi per il semplice 'uso facoltativo'. Quindi per i primi, sarebbero cessati tutti i privilegi che al momento dell'entrata in vigore del Codice non erano 'attualmente' usati; mentre per i secondi solo quelli che non erano in uso facoltativo<sup>87</sup>. Nella spiegazione del significato di questo termine proprio nel testo del can. 4, il compianto card. De Paolis scriveva: "Perché un privilegio sia *in uso* è sufficiente che rientri nell'uso della disciplina e della prassi della Chiesa. Di per sé non si richiede che il privilegio sia di fatto esercitato dalla persona fisica o giuridica alla quale il privilegio è stato concesso. Il privilegio non deve essere fuori dall'uso della Chiesa. Più semplicemente si può dire che i privilegi continuano ad esistere semplicemente perché non sono stati revocati"<sup>88</sup>.

Personalmente mi sembra che l'espressione può essere intesa, più realisticamente, in un duplice modo, stretto e lato: a) *attuale*, nel senso che nel momento presente si esercita il privilegio; b) *abituale*, nel senso che anche se si è in possesso, non lo si sta esercitando in un preciso momento. Ovviamente, nel contesto del nostro canone, l'espressione va intesa in senso lato: non bisogna intenderla nel senso che un determinato privilegio dovesse essere esercitato nel momento dell'entrata in vigore del Codice. L'importante è che non si sia rinunciato al privilegio in questione e che la rinuncia non sia stata accettata, come previsto, a norma del can. 80, § 1 del ovvero siano cessati ai sensi dei cann. 82-83 del *CIC/83*. Ugualmente ed evidentemente, il privilegio concesso dalla Santa Sede non deve essere stato revocato precedentemente all'entrata in vigore del *CIC/83*, in quanto non si conserva giuridicamente ciò che non esiste più in ambito giuridico, ovvero non deve essere stato *espressamente* revocato dal Codice.

<sup>85</sup> Cf *CIC/83*, can. 116, § 1.

<sup>86</sup> Cf *CIC/83*, cann. 116, § 2; 117.

<sup>87</sup> Cf CALVO ESPIGA, A., *Ambito de aplicación*, 379, nota 78, dove rinvia a M. Cabreros de Anta, E. Fernandez Regatillo, F. J. Urrutia che si sono espressi al riguardo partendo dal *CIC/17*.

<sup>88</sup> DE PAOLIS, V., *Il Libro I del Codice: Norme Generali*, in *Il Diritto nel mistero della Chiesa, I: Il Diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il Libro I del Codice: Le Norme Generali*, Roma 1995. 256.

### 5. *Codicis; canonibus* (Codice – canoni)

Storicamente la tipicità del diritto applicato nella Chiesa vien evidenziato dal termine canonico, da canone, che deriva dal greco *Kanon*, che etimologicamente indica un bastone diritto e lungo, utile quindi a tracciare una linea dritta e, in senso traslato, regola, principio, misura<sup>89</sup>. Già dal IV sec., e precisamente nel Concilio di Nicea del 325, con esso si indicano le leggi ecclesiastiche emanate dai Concili<sup>90</sup>, destinate a disciplinare la vita del popolo di Dio, distinguendole così dalle leggi civili, indicate con *leges*, in latino, e *nomoi*, in greco<sup>91</sup>; dal sec. VIII “canonico” è comunemente usato per indicare il Diritto della Chiesa. Nella storia esso è stato denominato anche: *Ius sacrum*, *Ius decretalium*, *Ius pontificium*, *Ius ecclesiasticum*. Dopo il Vaticano II si è cercato sempre di più d’introdurre l’espressione: Diritto ecclesiale<sup>92</sup>.

Invece, per *Codice* si designa, in genere, una raccolta, un ‘corpo’ di leggi autentico con valore esclusivo (assoluto o relativo) ed organizzato con metodo sistematico. Codice, dal latino *Codex*, indicava anticamente la sottile membrana posta sotto la corteccia degli alberi che, disseccata, serviva per confezionare le tavolette incerate per la scrittura. Presso i Romani queste tavolette erano usate per scrivere i documenti pubblici. La raccolta di queste Costituzioni, furono, appunto, chiamate *Codices*<sup>93</sup>. Fin dai primi tempi della Chiesa ci si preoccupò di raccogliere i *sacri canoni* con l’intento, come fu al tempo dei Romani, di permetterne la conoscenza e l’osservanza, ma sempre con l’idea di operare una semplice raccolta di leggi con il mero fine di renderle di accessibile consultazione. Si moltiplicarono così le collezioni di canoni fino ad arri-

<sup>89</sup> Il termine ha una pluralità di significati ed è usato in diversi contesti che è bene sapere per evitare di confondersi: 1) l’insieme dei libri ispirati che compongono la Bibbia; 2) le preghiere eucaristiche; 3) in diritto civile la prestazione periodica in denaro o in beni fungibili dovuta quale corrispettivo dell’utilizzazione di un bene, ecc.

<sup>90</sup> Ordinariamente, se la fonte delle norme erano le assemblee conciliari si parlava di *canones*; mentre gli atti normativi emanati dal Romano Pontefice assunsero prevalentemente la denominazione di *Decretales*.

<sup>91</sup> I Concili dei primi secoli usualmente distinguevano: *canones fidei*, *conones morum* e *canones disciplinares*, questi ultimi erano quelle norme stabilite dall’autorità ecclesiastica per regolare la vita della comunità e dei singoli.

<sup>92</sup> Cf DALLA TORRE, G., *Gli studi giuridici*, in LORIZIO G. – GALANTINO, N. (a cura di), *Metodologia Teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo 1994. 266. A questo proposito conviene notare, per evitare equivoci riguardo il significato proprio dei termini, che nel linguaggio in uso nel Diritto civile, per Diritto ecclesiastico si intendono le norme poste dal legislatore statale a disciplina del fenomeno religioso e, specialmente, delle confessioni religiose, nonostante che non tutte siano o si ritengano ‘chiesa’. Quindi in questa accezione esso è parte del Diritto statale, specificamente del Diritto pubblico.

<sup>93</sup> Cf VAN HOVE, A., *Prolegomena*, in *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici*, V/1. Mechliniae-Romae 1928. 340-341. STICKLER, A. M., *Historia Iuris Canonici Latini. Institutione Academicæ*, I: *Historia fontium*, Roma 1985. 384 (è la semplice ristampa della prima edizione uscita nel 1950).

vare al XVI sec. quando ad opera del giurista Giovanni Chappuis abbiamo la redazione del *Corpus Iuris Canonici*<sup>94</sup>, raccolta di varie collezioni di testi normativi, che a loro volta erano state redatte raccogliendo soprattutto le decisioni di Concili, Pontefici e Vescovi riguardo casi ben concreti, per un totale di sei collezioni, delle quali tre ufficiali e tre private, approvata dal papa Gregorio XIII con la Cost. *Cum pro munere*, del 1° luglio 1580 (la cosiddetta *editio romana*). Esso costituì la fonte di studio e lo strumento per applicare il Diritto nella Chiesa fino all'entrata in vigore del *CIC/17*.

Anche se i più sono portati a pensare che da sempre nella Chiesa la giustizia sia stata amministrata attraverso lo strumento codiciale, così come noi oggi l'intendiamo, ma che nella realtà ha origini solo nell'epoca moderna, così non è stato, come è evidente da quanto appena detto. Questo, d'altronde, è riscontrabile anche per l'ambito giuridico civilista. Infatti, il primo Codice, modernamente inteso, appare in Francia con il Codice civile, voluto da Napoleone, il 21 marzo 1804, e qualche anno dopo, il 1° gennaio 1811, il Codice penale, mentre nel frattempo vedevano la luce il Codice di commercio ed i due Codici di procedura civile e penale<sup>95</sup>. Infatti, propriamente parlando, è solo con il Codice civile di Napoleone (e non, per esempio, con il Codice Prussiano del 1794), che abbiamo la realizzazione piena dell'idea di Codice così come fu poi successivamente accolta dalla cultura giuridica, almeno di *civil law*, cioè come 'legge delle leggi', con la caratteristica di avere il primo posto nella gerarchia delle norme, o comunque immediatamente dopo, eventualmente, di quelle di rango costituzionale.

In ogni modo, i Padri del Concilio Vaticano I (1869-1870), presero successivamente atto della *difficoltà*, fino ad arrivare all'*impossibilità*, di applicare il Diritto nella Chiesa attraverso il *Corpus*, e quindi adottarono la decisione di provvedere quanto prima ad una *reformatio iuris* che portasse ad una *certitudo*

<sup>94</sup> Collezione così denominata per sottolineare l'idea di un *Corpus* canonico simile, ma allo stesso tempo ben distinto ed autonomo, da quello della compilazione giustiniana, comunemente conosciuto come *Corpus Iuris Civilis*. Iniziato nel 529 e concluso nel 565 risulta composto da: a. *Institutiones* [trattato di diritto ad uso scolastico]; b. *Digesta*, l'equivalente in greco è *Pandette*, che significa "raccogliere" [raccolta degli *iura*/detti dei giureconsulti]; c. *Codex* [raccolta di leggi precedenti] pubblicato una prima volta nel 529, successivamente modificato e nuovamente pubblicato nel 534, col nome di *Codex repetitae praelectionis*, dopo che Giustiniano aveva emanato una serie di costituzioni (in particolare le *Quinquaginta decisiones*); e. *Novelle* [nuove Costituzioni] (cf CORTESE, E., *Il diritto nella storia medievale*, I: *L'Alto Medioevo*, Roma 1995, 99-105). Per quanto riguarda il *Corpus Iuris Canonici* si rinvia a: STICKLER, A. M., *Historia Iuris Canonici*, 197-276.

<sup>95</sup> Sul movimento di codificazione iniziato con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, del 26 agosto 1789, promosso da Napoleone, si possono leggere delle interessanti considerazioni nello studio di GARCÍA DE ENTERRÍA, E., *La democrazia e la posizione della legge*, in GARCÍA DE ENTERRÍA, E. – MENENDÉZ MENENDÉZ, A., *Il Diritto, la legge e il giudice: due studi*, Milano 2001, 19-29. Si veda inoltre, per una visione d'insieme: FANTAPPIE, C., *Chiesa romana e modernità giuridica*, 2 [1: *L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903)*; 2: *Il "Codex iuris canonici" (1917)*], Milano 2008.

*iuris*. Questo fu l'inizio di quel movimento che portò al primo Codice nella Chiesa. In realtà, la finalità di unificazione della normativa ecclesiastica e di razionalizzazione legislativa si sarebbe potuta realizzare anche in altri modi<sup>96</sup>, ma l'influenza di quanto avveniva negli ordinamenti giuridici civili fu troppo forte. Alla codificazione pio-benedettina non mancò, però, un ben determinato aspetto innovativo: anche se non sempre nel contenuto delle disposizioni, come è ben comprensibile a ragione delle peculiarità di contenuto del Diritto canonico, almeno nel significato che queste assumevano nell'essere interpretate alla luce della tradizione canonica e nel contesto costituzionale della Chiesa.

Il valore giuridico del Codice fu, ed è anche oggi, quello proprio di una collezione autentica, approvata e promulgata dal pontefice come Supremo legislatore, ed unica, nel senso che tutte le disposizioni in esso contenute hanno la stessa fonte di obbligatorietà, anche se non lo stesso ed identico valore e, di conseguenza, vanno considerate come emanate allo stesso momento. Riguardo al contenuto del primo Codice, ma applicabili anche all'attuale, vanno fatti i seguenti rilievi, importanti al fine di cogliere il suo valore intrinseco ed il suo significato per il futuro studio ed insegnamento dello stesso Diritto canonico:

- 1) la *non assoluta sua universalità*: infatti, esso disciplina direttamente la sola Chiesa latina.
- 2) la *non assoluta sua esclusività*: il Codice non raccoglie l'*universum ius*, diversamente da quanto propugnava l'*Arduum sane munus*<sup>97</sup>, non comprende infatti le leggi liturgiche e non abroga gli Accordi della Santa Sede con le varie nazioni, inoltre non tocca i diritti acquisiti ed i privilegi concessi dalla Santa Sede ancora in uso, purché non espressamente revocati. Sono anche tollerate le consuetudini contrarie, centenarie o immemorabili, ché non siano espressamente riprovalte e non possano essere prudentemente abolite.

<sup>96</sup> Come del resto era avvenuto nel passato con la compilazione delle diverse Collezioni. Sull'argomento si veda la sintesi in: FANTAPPIÈ, C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna 2003.

<sup>97</sup> Detto *Motu Proprio* di san Pio X, indicava e stabiliva: a) l'importanza del Diritto nella Chiesa; b) la difficoltà di applicarlo; c) l'istituzione di una Commissione cardinalizia, di un collegio di consultori, che si avvarranno della collaborazione di tutto l'episcopato, per avviare l'opera di codificazione; d) il compito: raccogliere in unità e secondo un ordine chiaro le varie leggi della Chiesa, espugnando quelle abrogate e superate e adattando le altre alle nuove condizioni dei tempi (cf *ASS* 36 [1903-1904] 549-551).

3) la *sua assoluta novità* nella storia della Chiesa: mai si era conosciuta, come è stato già sottolineato, una legislazione che assorbisse in modo quasi totale la disciplina precedente abolendo formalmente le collezioni anteriori<sup>98</sup>, passando così da un sistema di raccolta pratico delle varie norme, ad uno che privilegia i concetti giuridici e le formule astratte sulla concretezza della vita sociale e delle vicende storiche. In conclusione, dobbiamo quindi intendere per Codice l'insieme di leggi, promulgate dal Romano Pontefice, disposto secondo un piano metodico e sistematico con forza giuridica generale, perciò: "Il Codice, dal momento che è il principale documento legislativo della Chiesa, fondato nell'eredità giuridico-legislativa della rivelazione e della tradizione, va riguardato come lo strumento indispensabile per assicurare il debito ordine sia nella vita individuale e sociale, sia nell'attività stessa della Chiesa. (...) Corpo principale di leggi ecclesiastiche per la Chiesa latina"<sup>99</sup>.

#### 6. *Expresse revocentur* (espressamente revocati)

Per comprendere correttamente il significato che il Legislatore ha inteso usando questo termine nel presente canone, è necessario richiamare alcune nozioni di base e soprattutto alcune distinzioni di non secondaria importanza. Prima di tutto è basilare ricordare che l'avverbio contrario di espressamente è 'tacitamente', cioè silenziosamente, di nascosto, in segreto, senza espressa manifestazione di volontà. L'aggettivo 'tácito', dal lat. *tacitus*, der. di *tacere* 'tacere', può intendersi principalmente secondo due accezioni: 1°) che tace, che sta senza parlare (sinon. letter. o più elevato di *silenzioso*); 2°) Non espresso, non manifestato con parole ma facilmente desumibile da altri indizi o manifestazioni<sup>100</sup>. Quindi l'aggettivo 'espresso' e l'avverbio 'espressamente' significano principalmente ciò che appare in modo positivo, oggettivo "(...) certo o formale da parole, scritto o segno equivalente.

Ciò chiarito, è possibile stabilire che quando il Codice usa il termine 'espresso' si può intendere ciò che risulta, in genere, evidente sia in modo *esplicito* che *implicito*. Invece, nel caso si usasse il termine 'esplicito/esplicitamente, come avviene per es. ai cann. 135, § 2 e 157, si deve intendere solo ciò che è 'espresso esplicitamente', *nominatim*.

<sup>98</sup> Anche se non bisogna dimenticare che: "Codex vigentem huc usque disciplinam plerum-que retinet, licet opportunas immutatione afferat. Itaque: (...)” (*CIC/17*, can. 6).

<sup>99</sup> IOANNES PAULUS PP. II, Const. Ap. *Sacrae disciplinae legesqua Codex Iuris Canonici recognitus promulgatur* (25 ian. 1983): *Enchiridion Vaticanum*, 8, 627, 638.

<sup>100</sup> Cf 'tácito', in <https://www.treccani.it/vocabolario/tacito/> (consultato il 22-XII-2020).

## CONCLUSIONI

Al termine del presente del presente studio, mi sembra che sia possibile riassumerne il contenuto attraverso la proposizione di alcune conclusioni che riguardano due piani chiaramente distinti: uno generale, che tocca il privilegio nell'ordinamento giuridico canonico; uno specifico che riguarda i privilegi concessi dalla Sede Apostolica, i soli presi in considerazione nella parte del canone che ho cercato di presentare.

Per quanto riguarda il privilegio a livello generale, mi sembra importate ribadire, tra i molti altri, in modo particolare quattro aspetti che emergono dall'istituto del privilegio. Prima di tutto il suo essere un istituto tipico del Diritto Canonico, forse oggi più che nel passato, in quanto strumento efficace a realizzare il fine dell'ordinamento canonico, la salvezza delle anime, *hic et nunc*. Istituto che persegue prima di tutto il bene del fedele, e sottolinea il primato della persona su una legge che pur realizzando pienamente la giustizia in termini astratti, potrebbe nel caso concreto rilevarsi *summa iniuria*. Il secondo aspetto è che anche questo istituto, essendo una realtà umana, può essere usata dagli uomini anche in modo arbitrario, come testimonia la storia in modo oggettivo ed inoppugnabile. La concreta *patologia*, tuttavia, non può oscurare la funzione e l'importanza in sé di questo istituto nell'economia salvifica del Diritto Canonico che deve essere sempre un veritiero e valido strumento che concorre al perseguimento del fine proprio. Il terzo aspetto che mi sembra importante almeno proporre come oggetto di approfondimento, riguarda la possibilità o meno di considerare un privilegio parte integrante del patrimonio giuridico di una persona fisica o giuridica, anche senza entrare nell'eventuale discussione circa la sua natura di un 'diritto acquisito'<sup>101</sup>. Partendo dal fine e dalla natura perpetua del privilegio, non mi sembra ci siano dubbi che esso entri a pieno titolo, come gli altri diritti, nell'alveo del patrimonio di un soggetto e che per logica conseguenza, non può essere revocato in modo arbitrario ovvero per l'irriflesso prurito di un presunto adeguamento ai tempi ed alle attuali situazioni. L'espressa revoca di un qualsiasi privilegio dovrà prima di tutto guardare al bene della persona, alla conservazione della sua identità e della sua natura in ambito ecclesiale, di cui il fatto della concessione del privilegio non possa essere trascurato, ed evitare ogni motivazione di tipo ideologico, massificazione del popolo di Dio che sarebbe un vero e proprio 'asfaltamento' contro la pluralità e libertà dei figli di Dio e soprattutto un misconoscimento della molteplicità della Sua grazia (cf *I Cor* 12, 7). In questo contesto si situano e vanno valutati attentamente, per esempio, i privilegi che hanno

<sup>101</sup> "Il canone dispone: 'i privilegi permangono integri'. La ragione è ovvia: non si vuole recare turbamento a situazioni ed esigenze particolari regolate mediante il ricorso al privilegio" (DE PAOLIS, V., *Il Libro I*, 256).

visto come destinatari gli Ordini religiosi come l'Ordine di Malta<sup>102</sup>, gli Ordini Mendicanti, ecc.<sup>103</sup>. Un ultimo aspetto riguarda tutta l'annosa problematica circa la natura legislativa o amministrativa del privilegio. Si è visto che la formula traghettata da san Isidoro dal Diritto Romano al Diritto Canonico, pur essendo pacificamente accettata da tutti all'inizio, ha poi visto nell'ultima codificazione latina una sterzata in favore della natura amministrativa. Prova di tutto questo, come si è visto, è data dall'*iter* di revisione e *soprattutto* dalle discussioni in seno al *Coetus* delle Norme Generali. Anche se ormai la questione è stata decisa a livello normativo, mi sembra opportuno fare una breve annotazione sulla storia che ha segnato questo istituto canonico. Infatti, da quanto presentato, penso che si possa affermare che fin dall'inizio la denominazione *lex privata* per il privilegio era *di fatto* intesa in senso relativo soprattutto in riferimento alla realizzazione di quelle che nel corso del tempo la tecnica giuridica ha riconosciuto come le proprietà o caratteristiche della legge in quanto tale: disposizione obbligatoria, razionale, generale e stabile. Alla fine, a ben vedere, il privilegio in senso proprio le realizza tutte pienamente eccetto la caratteristica della generalità che è realizzata in modo relativo in quanto si deve intendere non tanto *ex can.* 29 che contiene norme comuni per una comunità capace di ricevere una legge, ma piuttosto una disposizione che pur interessando direttamente alcuni tocca, a diverso titolo ed in diverso modo, la comunità.

Tenendo presente quanto fin qui evidenziato nella spiegazione dei termini usati dal Legislatore, alcuni dei quali visti nel loro contesto storico e sistematico, è possibile stabilire alcuni punti fermi riguardanti il disposto del can. 4 in riferimento ai privilegi. Similmente a quanto previsto per i diritti acquisiti, si stabilisce che il *CIC/83* riconosce e recepisce integralmente tutti i privilegi concessi dalla Santa Sede, abitualmente in uso dai destinatari, persone fisiche

<sup>102</sup> Cf *Privilegia ordinis sancti Johannis*, Strasbourg 1494; *Gli Statuti della sacra religione di San Gio. Gerosolimitano con le ordinazioni del Capitolo generale celebrato nell'anno 1603 dall'ill. mo et rev.mo Gran Maestro F. Alofio di Wignacourt aggiuntovi li privilegii, et il modo di dar la croce, e di fare li miglioramenti alle commende, di nuovo ricorretti, e ristampati, con le sue tavole e postille a luoghi debiti*, Roma 1609. *Ordinationi del capitolo generale celebrato nell'anno MDCXXXI dal fu em.mo e rev.mo gran maestro fra' Antonio de Paola con un indice volgare*, in Borgo Nuovo del marchesato di Rocca Forte app.o il stampator camer.e, 1674. *Privilegii della sacra religione di San Gio. gerosolimitano con un indice volgare*, Borgo Nuovo 1674. *Volume che contiene li Statuti della sacra religione gerosolimitana, le Ordinationi dell'ultimo capitolo generale*, Borgo Novo 1676. *Privilegi della Sagra Religione di San Giovanni Gerosolimitano, con un indice in volgare*, Malta 1777. *Codice del sacro militare Ordine gerosolimitano riordinato per comandamento del sacro generale capitolo*, Malta 1782.

<sup>103</sup> Cf GUTIÉRREZ, A., *Canones circa Instituta vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae vagantes extra partem earum propriam*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 64 (1983) 75. GUTIÉRREZ, A., *I canonici riguardanti gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica collocati fuori della parte ad essi riservata*, in *Vita Consacrata* 20 (1984) 63. URRUTIA, F. J., *Les normes générales. Commentaire des canons 1-203*, Paris 1994. 23. DE PAOLIS, V., *Il Libro I*, 257.



e giuridiche che siano, alla data del 27 novembre 1983, eccetto che il Codice non li revochi espressamente, cioè esplicitamente o implicitamente. Mentre si è visto che il Codice non ha revocato nessun diritto acquisito, per quanto riguarda i privilegi si danno tre casi dove si stabilisce espressamente la revoca: cann. 396, § 2<sup>104</sup>, 509, § 1<sup>105</sup>; 526, § 2<sup>106</sup>, 1019, § 2<sup>107</sup>, dove si specifica che *qualsiasi* tipo di privilegio o indulto contrario deve ritenersi revocato, quindi anche quelli eventualmente concessi dalla Santa Sede. In ogni caso si tenga presente che essendo il privilegio una norma speciale e quindi in ultima analisi una norma di diritto particolare, gode di una maggiore stabilità rispetto al diritto universale: “Generi per speciem derogantur” (*Regulae Iuris*, n. 34).

Di fatto risultano abrogati tutti i privilegi contrari a quanto stabilito dal *CIC/83* se sono stati concessi da autorità al di sotto della Santa Sede. Invece, i privilegi che sono stati prodotti da prescrizione, in quanto si considerano diritti acquisiti, anche se contrari al Codice devono considerarsi vigenti, eccetto se espressamente revocati. Non ricadono sotto il nostro canone i privilegi che hanno origine da una consuetudine o da una legge in quanto in questi casi sono regolati rispettivamente dai cann. 5 e 6.

*P. Bruno Esposito, O. P.  
Santuario Santa Maria del Sasso  
pbrunoop@gmail.com*

<sup>104</sup> “Fas est Episcopo sibi eligere quos maluerit clericos in visitatione comites atque adiutores, reprobato quocumque contrario privilegio vel consuetudine”.

<sup>105</sup> “Episcopi dioecesani, audito capitulo, non autem Administratoris dioecesani, est omnes et singulos conferre canonicatus, tum in ecclesia cathedrali tum in ecclesia collegiali, revocato quolibet contrario privilegio; eiusdem Episcopi est confirmare electum ab ipso capitulo, qui eidem praesit”.

<sup>106</sup> “In eadem paroecia unus tantum habeatur parochus aut moderator ad normam can. 517, § 1, reprobata contraria consuetudine et revocato quolibet contrario privilegio”.

<sup>107</sup> “Ordinatio ceterorum omnium alumnorum cuiusvis instituti aut societatis regitur iure clericorum saecularium, revocato quolibet indulto Superioribus concesso”.



Levente LINCZENBOLD

**THE THEOLOGICAL AND JURIDICAL SIGNIFICANCE  
OF THE PASTORAL COUNCIL AS A BODY SERVING  
THE COOPERATION OF THE BISHOP AND THE LAITY**

INTRODUCTION; I. THE THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THE PASTORAL COUNCIL; II. THE JURIDICAL SIGNIFICANCE OF THE PASTORAL COUNCIL, 1. *The “De Populo Dei” schema of 1977*, 2. *The schema of 1980 and the plenary session of 1981*, 3. *The canons of the Code of 1983*, a. Establishment, b. Competence, c. Composition, α. Members, β. Representation, γ. Required qualities, d. Duration, e. The place of the diocesan bishop in the pastoral council; Conclusion

KEYWORDS: *communio*, pastoral council, *Christus Dominus*, diocese, diocesan bishop, synodality

## INTRODUCTION

Since the Second Vatican Council and the Code of Canon Law saw the Church primarily as *communio*, and accentuated the universal priesthood of the Christian faithful, this interpretation entailed an emphasis on the representative nature of the pastoral organs assisting the bishop. The so-called consultative bodies, operating at the diocesan level with their advisory function to assist the bishop, differ from commissions or councils that do not have a representative nature.

The conciliar<sup>1</sup> and post-conciliar<sup>2</sup> documents “highly recommend” the establishment of a pastoral council tasked with preparing a systematic pastoral plan. The council advises the diocesan bishop on matters related to pastoral activity but does not necessarily deal with everything related to pastoral work.

Issues concerning pastoral work are those that affect faith, orthodoxy, moral principles, or the laws of the universal Church. The council can come up with propositions and guidelines concerning the missionary, catechetical, and apostolic initiatives in the diocese, and make suggestions about the sacramental life and faith of the faithful. In addition, it can aid priests in the pastoral care

<sup>1</sup> *Christus Dominus*, 27; *Ad gentes*, 30; *Presbyterorum ordinis*, 7, in DIÓS, I. (ed.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Budapest 2007.<sup>2</sup> 296–297, 549, 581.

<sup>2</sup> SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Dir. *Ecclesia imago* (22 feb. 1973): *Enchiridion Vaticanum*, 4 (1971–1973) [ed. ERMINIO, L.], Bologna 1991. 1461–1463. SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Litt. *Omnes Christifideles* (25 ian. 1973): *Enchiridion Vaticanum*, 4 (1971–1973), Bologna 1991. 1196–1211.

of various social areas of the diocese, as well as in the public activities of the Church.

The establishment of a diocesan pastoral council is not mandatory but recommended. It has consultative power, in respect of the territory of the diocese, regarding matters of pastoral work. Its president is the bishop. The bishop is not obliged by law to hear the council in certain cases. Its members must include lay people, members of institutes of consecrated life and clerics. In terms of their representative nature, they reflect the portion of the People of God that constitutes the diocese. In terms of its stability, the council automatically ceases to exist when the bishop's office becomes vacant,<sup>3</sup> yet in respect of its members and operation it may be temporary and may carry out its duties from time to time. It would be helpful to consider the pastoral activity in the diocese and to make practical instructions, i.e. a pastoral plan. It helps bring the lives and work of the People of God more and more in harmony with the Gospel. The participation of the laity, in accordance with their specific mission, takes place in such a way that, they give advice on certain matters, which require the exercise of governmental power.<sup>4</sup>

The Second Vatican Council, in response to the pastoral challenges facing the Church, articulated the need to set up a pastoral council that adequately expresses the specific mission and cooperation of both the clergy and the lay faithful. An examination of the pastoral council as a body for the cooperation of the bishop and the laity raises the question of whether the legislative application of the conciliar principles was appropriate and provided an answer to the pastoral challenges of the recent decades. Given the pastoral difficulties of the dioceses, has the theological and juridical significance of the consultative and representative role of this body not been overemphasized?

## I. THE THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THE PASTORAL COUNCIL

The concept of a pastoral council is a novelty in the current Code, the sources of which can be found in the conciliar documents. Three conciliar documents basically define the composition, structure and jurisdiction of the pastoral council.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Directorium Apostolorum Successores* (22 feb. 2004), n. 184.

<sup>4</sup> AYMANS, W. – MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht*, I. Paderborn-München-Wien-Zürich 1991. 400.

<sup>5</sup> DENIS, J., *L'Église diocésaine et la lumière de Vatican II, Le Conseil du presbyterium et le Conseil diocésain de pastorale*, in *Studia Canonica* 1 (1967) 185.

According to the decree *Christus Dominus*, it is “highly desirable” that there be a separate pastoral council in each diocese; and its designated task is to “raise and discuss matters of pastoral work and draw practical conclusions”. (27) The *Ad Gentes* decree, on the other hand, emphasizes that a bishop should “as far as possible set up a pastoral council for the sake of greater harmony”, in which priests, members of institutes of consecrated life and lay persons represent the faithful as delegates.(30) The explanation attached to paragraph 7 of *Presbyterorum Ordinis* clearly distinguishes a pastoral council from a presbyteral council or senate, whose task is to “support the bishop in the governance of the diocese with its advice, as necessary”. (7) The pastoral council “has the sole task of keeping an eye on pastoral problems”. (7) Its formation is optional. Canon lawyer John Renken notes as an interesting fact that the conciliar documents do not mention the parish pastoral council at all.<sup>6</sup>

Among the post-conciliar documents<sup>7</sup>, the motu proprio *Ecclesiae Sanctae* summarizes all the aforementioned conciliar documents on the pastoral council (*Christus Dominus, Presbyterorum Ordinis*) in the most striking way and urges the practical application of the ideas of the Council.<sup>8</sup>

The document entitled „The ministerial priesthood” of the Synod of Bishops of 1971 explains the relationship between priests and laity in relation to the pastoral council: „The more the joint responsibility of bishops and priests is intensified nowadays (primarily through presbyteral councils),<sup>9</sup> the more desirable it is to establish pastoral councils in each diocese.”<sup>10</sup>

The letter *Omnes Christifideles* of the Congregation for the Clergy issued on January 25, 1973 also states that if the diocesan bishop, after joint discussion with the episcopal conference and his own presbyterium, decides that the given conditions are met, he then sets up the pastoral council, and create its statutes. Members (who are clerics, members of institutes of consecrated life and especially lay persons) are selected in such a way that the whole territory of the diocese is represented, taking into account the diversity of each region, the social conditions and professions, and its participation in apostolic work.<sup>11</sup> The pastoral council has a consultative nature. The council has the power to analyze issues pertaining to pastoral work in the diocese, since the consultative authority in governance belongs to the presbyteral council, as the letter

<sup>6</sup> RENKEN, J., *Pastoral Concils: Pastoral planning and dialogue among the People of God*, in *The Jurist* 53 (1993) 134.

<sup>7</sup> Cf. ERDŐ, P., *Tanácsok, bizottságok és más pasztorális szervek a zsinat utáni egyházjogban*, in *Teológia* 16 (1982) 244–246.

<sup>8</sup> PAULUS VI, M.P. *Ecclesiae Sanctae* (6 aug. 1966): *Enchiridion Vaticanum*, 2 (1963-1967) Bologna 1981. 696–769.

<sup>9</sup> Cf. GAUDEMET, J., *Sur la co-responsabilité*, in *L'année canonique* 17 (1973) 533–541.

<sup>10</sup> SYNODUS EPISCOPORUM, I: *Documentum Ultimis temporibus de sacerdotio ministeriali* (30 nov. 1971): *Enchiridion Vaticanum*, 4 (1971-1973) Bologna 1991. 1232.

<sup>11</sup> SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Litt. *Omnes Christifideles*, n. 7.

emphasizes.<sup>12</sup> The document also provides some practical guidance on issues related to pastoral work, such as general issues concerning faith, orthodoxy, moral principles, or the laws of the universal Church. The council has the right to make certain proposals and guidelines concerning missionary, catechetical, and apostolic work in the diocese, or the sacramental and religious life of the faithful, or pastoral care in various social areas of the diocese which aids the priesthood as well as the public life of the Church.<sup>13</sup> When the see becomes vacant, although the council ceases to exist, the one who performs the function of the ordinary may, if he sees fit, convene the pastoral council.<sup>14</sup> Finally, the circular letter also states that “councils in the diocese, whether at the parish or district level, have the same nature”.<sup>15</sup> This circular letter is the only post-conciliar document that deals specifically with the pastoral council, and it is the first to mention the parish pastoral council as well.

On February 22, 1973, the Congregation for Bishops issued its directorate *Ecclesiae Imago* on the pastoral service of Bishops, which practically reiterates the teaching of the documents *Christus Dominus* and *Ecclesiae Sanctae* in connection with the pastoral council. The directorate pays attention to the relationship between the parish and the diocesan pastoral council. It explains that if the bishop deems it useful for the sake of pastoral work, then a pastoral council should be formed in each parish in addition to other existing centers of apostolic work, and these should be coordinated by the diocesan pastoral council. All of these councils promote better the participation of the faithful in pastoral work and, through their representation, experience what it means to collaborate with the bishop to serve the diocese.<sup>16</sup>

These are the conciliar and post-conciliar documents that are specifically about the diocesan and parish pastoral councils. A kind of uncertainty can be observed in their vocabulary; on one hand, setting up a council is considered desirable, and then on the other hand, highly recommended. The documents usually define the functions, purpose and composition of the council. They point out that this council is distinguished from the presbyteral council or senate, but the clarification of the differences is not always clear and evident. The diocesan council is set in parallel with the presbyteral senate – although this only appears later in the post-conciliar documents – stating that both bodies have the same nature and function. The purpose of the council is to raise questions pertaining to pastoral work as determined by the bishop and to draw practical conclusions. It is also noteworthy that the coordinating role

---

<sup>12</sup> *Ibid.* 8.

<sup>13</sup> *Ibid.* 9.

<sup>14</sup> *Ibid.* 11.

<sup>15</sup> *Ibid.* 12.

<sup>16</sup> SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Dir. *Ecclesia imago*, n. 204.

assigned to the council at the diocesan level (i.e. EI n. 204) does not appear to be grounded in the referring conciliar document (i.e. CD 27).<sup>17</sup>

## II. THE JURIDICAL SIGNIFICANCE OF THE PASTORAL COUNCIL

### I. The “De Populo Dei” schema of 1977

In the draft version on the People of God, four canons speak of the diocesan pastoral council,<sup>18</sup> which were discussed at the session of 1980, and as proposed by Castilio Lara, secretary of the committee, they decided that the council should not only be desired but recommended, and they specified the council’s function as well.<sup>19</sup> It was also emphasized that the establishment of the council should be justified primarily by pastoral circumstances (*pastoralia adiuncta*) and not by pastoral concerns (*pastoralia sollicitudo*). The pastoral council does not necessarily examine everything (*omnia*) that pertains to pastoral work. Finally, in order to avoid the establishment of supra-diocesan councils, it was suggested that it should be about an investigation on the pastoral work done in the “diocese” (*pastoralia in dioecesi*).<sup>20</sup> There was also a great deal of emphasis on the fact that “mainly” (*praesertim*) lay people could be members of the council.<sup>21</sup>

The question also arose during the discussion: is it worth talking about the parish pastoral council?<sup>22</sup> Council members referred in this regard to the conciliar decree *Apostolicam Actuositatem*<sup>23</sup> (on the Apostolate of the Laity) which explains the importance of lay apostolate.<sup>24</sup> Since the laity are partakers of the priestly, prophetic, and royal office of Christ, they play an active role in the life and mission of the Church. “The laity should be accustomed to work closely with their priests in the parish” (AA 10.), the resolution also calls for their involvement not to be limited merely to the parish level.<sup>25</sup> The document

<sup>17</sup> MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRIGUEZ OCAÑA (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law* Montréal 2004. II/2 1244 (LOZA, F.).

<sup>18</sup> *Communicationes* 5 (1973) 231.

<sup>19</sup> *Communicationes* 13 (1981) 138.

<sup>20</sup> *Communicationes* 14 (1982) 219.

<sup>21</sup> *Communicationes* 13 (1981) 139.

<sup>22</sup> *Communicationes* 13 (1981) 146–149.

<sup>23</sup> *Apostolicam Actuositatem* in DIÓS I. (ed.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, 445–482.

<sup>24</sup> With regard to the pastoral council, the first explicit reference to the decree *Apostolicam Actuositatem* appears here.

<sup>25</sup> Cf. AA 10.

refers to the relationship between the diocesan and the parish pastoral council in the forums of cooperation, albeit indirectly.<sup>26</sup>

### 2. *The schema of 1980 and the plenary session of 1981*

Cardinals Rugambwa and Rosales welcomed the canons on the diocesan pastoral council, but proposed that the ban on the supra-diocesan pastoral council be more definite. According to Cardinal König's suggestion, instead of the words "if justified by pastoral circumstances" (*quatenus pastoralis adiuncta id suadeant*), there should be a stronger emphasis on the establishment of the council. The conciliar documents *Christus Dominus* and *Ecclesiae Sanctae* used the terms "highly desirable" (*valde optandum est*) and 'highly recommended' (*valde commendatur*). Cardinal Jubany suggested that there should be certain unification between the norms of the presbyteral senate and the diocesan pastoral council, as both were established by the Second Vatican Council, both are diocesan-oriented, and both are pastoral-type bodies. Cardinal König had another suggestion: there should be a proper connection between the parish pastoral council and the finance council. Cardinal Marty's remark was that the importance of the parish pastoral council should be better emphasized. Archbishop Bernardin suggested that the word *tantum* (from the phrase "that it has *only* a consultative vote") should be removed to emphasize the importance of the pastoral council. In all cases, the answers were in favor of keeping the original text.<sup>27</sup>

### 3. *The canons of the Code of 1983*

Can. 511 In each diocese, to the extent that pastoral circumstances recommend it, a pastoral council is to be established whose responsibility it is to investigate under the authority of the diocesan bishop all issues which pertain to pastoral works, to ponder them and to propose practical conclusions about them.

<sup>26</sup> "In dioceses, insofar as possible, there should be councils which assist the apostolic work of the Church either in the field of evangelization and sanctification or in the charitable, social, or other spheres, and here it is fitting that the clergy and Religious should cooperate with the laity. While preserving the proper character and autonomy of each organization, these councils will be able to promote the mutual coordination of various lay associations and enterprises." (AA 26.)

<sup>27</sup> RENKEN, J., *Pastoral Concils: Pastoral planning and dialogue among the People of God*, 142–143.

### a. Establishment

As the draft versions of the preparation of the canon have shown, the obligatory or recommended nature of the establishment of a pastoral council has been the subject of a very heated debate. It is clear from the Latin text of the canon that the establishment of a council (*constituatur*) is obligatory if it is recommended by pastoral circumstances. Of course, it is left at the discretion of the bishop to decide whether or not the circumstances suggest it.<sup>28</sup>

The terminology in the conciliar and subsequent documents *valde optandum est ut instituatur* (CD 27), *valde commendatum* (EI 204) is therefore slightly different, but the schema of 1980 does not follow the Council's terminology: the use of the word *constituatur* indicates that although all circumstances may be justified, yet the establishment of a pastoral council is not obligatory in each diocese, as in the case of the presbyteral senate, which uses the same terminology (*constituatur*).<sup>29</sup>

### b. Competence

The competence of the council, although formulated in general terms, is nevertheless clear that the council is not responsible for carrying out pastoral activities.<sup>30</sup> Since it can only deal with issues "concerning" pastoral work, it therefore has a triple function: to investigate (*investigare*), to ponder (*perpendere*), and to propose practical conclusions (*proponere*). When comparing the competence of the council with the presbyteral senate, the argument that the presbyteral senate can only have priests, while the pastoral council can also have lay persons as members, is usually used as a distinction.<sup>31</sup> It is certain that it is not only the composition or sex of their members which constitutes the fundamental difference between the two councils, but also their competence.

The pastoral council can give advice on matters related to pastoral activities, while the presbyteral senate can advise on legal acts that also concern the power of governance.<sup>32</sup> This is completely consistent with Can. 129 §1. which

<sup>28</sup> The *Omnes Christifideles* circular letter of 1973 of the Congregation for the Clergy calls on the bishops to decide before the episcopal conference, as well as to discuss with their own presbyteriums, whether these pastoral circumstances exist (cf. n. 6).

<sup>29</sup> Cf. Can. 495, §1.

<sup>30</sup> DENIS, J., *L'Église diocésaine et la lumière de Vatican II, Le Conseil du presbyterium et le Conseil diocésain de pastorale*, 187.

<sup>31</sup> VILELA, A., *Réflexion Théologique sur les Conseils Presbytéraux*, in *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972) 600.

<sup>32</sup> Sacred power (*potestas sacra*) signifies the power of teacher, priest, and governor. Governmental power implies legislative, executive, and judicial powers. More on this matter: KISS, G., *A világi krisztushívők közreműködése a krisztusi hármas küldetésben és a kormányzati hatalom gyakorlásában*, Budapest 2020. 30-41. In relation to governmental power, cf. BEYER, J., *La nouvelle définition de la „Potestas Regiminis”* in *L'Année Canonique*, 24 (1980) 53-67. McDONOUGH, E., *Laity and the Inner Working of the Church*, in *The Jurist* 47 (1987), 231-234. FELIX, G., *Canon 129: The participation of christ's-lay-faithful in "potestas regiminis"*, (1993)



states: „Those who have received sacred orders are qualified, according to the norm of the prescripts of the law, for the power of governance, which exists in the Church by divine institution and is also called the power of jurisdiction.”

Although this paragraph excludes the ability of the laity to exercise this power, the second paragraph clarifies their cooperation in the exercise of this power, since all believers in Christ receive the triple office of Christ through baptism (LG 31). „Lay members of the Christian faithful can cooperate in the exercise of this same power according to the norm of law.” (Can. 129 §2.) Therefore, lay members of the pastoral council can also contribute their advice on issues that require the exercise of governmental power.<sup>33</sup>

It is clear from all this that pastoral activity can be the subject of both the presbyteral senate and the pastoral council at the same time. While in the first case the members, as ordained priests, participate in the promotion of pastoral activities, in the second case the participation of the members, that is, their cooperation, has a broader meaning, as it stems from their baptism. This does not mean that one participation is more important or superior to another, since all believers in Christ are equal in dignity and action (Can. 208), yet each participates in his or her own way, according to his or her condition and function, in the building up of the Body of Christ.<sup>34</sup>

The pastoral council has no competence to declare anything concerning general matters of faith and orthodoxy, moral principles, or the law of the universal Church, since the bishop is the supreme teacher in the diocese. In the exercise of pastoral activities, the presbyteral senate is the advisory body. Of course, the pastoral council can give advice on matters concerning missionary, catechetical, and apostolic work in the diocese, as well as matters relating to the sacramental and religious life of the faithful. In addition, the council may assist the priests in the pastoral care of the various social areas of the diocese, as well as in the public activities of the Church.<sup>35</sup>

With regard to jurisdiction, it should be noted: The consultative vote of the pastoral council is limited to the territory of the diocese. Counseling or assistance outside the diocese is unlikely to be “invalid,” but as the discussions in the preparatory committees have shown, the legislature does not intend to ex-

24–26. PROVOST, J., *The Participation of the Laity in the Governance of the Church*, in *Studia Canonica* 18 (1983) 417–448, particularly 423–430.

<sup>33</sup> For example, one of the members of the collegiate tribunal may be a lay person (Can. 1421 §2.); cf in detail: KISS, G., *Világi krisztushívők az egyházi bíróságon a Mitis Iudex Dominus Iesus után*, in KISS, G. (ed.), *Fiatal Kutatók és Doktoranduszok VII. Nemzetközi Teológuskonferenciájának Tanulmánykötete*, Pécs 2017. 349–357. Cf. BORRAS, A., *Petite grammaire canonique des nouveaux ministères*, in *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 240–261. GIANNINI, F., *Il consiglio pastorale diocesano*, in *OP* 31 (1983), 80–85. Cf. AYMANS, W.–MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht*, I. Paderborn–München–Wien–Zürich 1991. 400.

<sup>34</sup> ERDŐ, P., *A Világiak munkája a plébánián*, in *Távlatok* 12–13 (1993) 632.

<sup>35</sup> Cf. SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Litt. *Omnes Christifideles*, n. 9.



tend the council's consultative vote beyond the boundaries of the diocese.<sup>36</sup> There would be a danger that there would be a kind of confrontation between the structures operating in the diocese<sup>37</sup>, since in order to ponder pastoral activities and to propose certain guidelines, it is necessary to know the local features and traditions of the given diocese. On the other hand, it is not difficult to imagine a case where such "assistance" would be important (e.g., in the formation of diocesan structures during the division of a large diocese).<sup>38</sup>

### c. Composition

Canon 512 answers three important questions about the council: 1) who make it up; 2) who it represents; 3) and what qualities the members should have.<sup>39</sup>

§1. A pastoral council consists of members of the Christian faithful who are in full communion with the Catholic Church—clerics, members of institutes of consecrated life, and especially laity—who are designated in a manner determined by the diocesan bishop.

§2. The Christian faithful who are designated to a pastoral council are to be selected in such a way that they truly reflect the entire portion of the people of God which constitutes the diocese, with consideration given to the different areas of the diocese, social conditions and professions, and the role which they have in the apostolate whether individually or joined with others.

§3. No one except members of the Christian faithful outstanding in firm faith, good morals, and prudence is to be designated to a pastoral council.

#### α. Members

On one hand, the criterion of "Christian faithful in full communion with the Catholic Church" does not mean that the council withdraws from the idea of ecumenism, since the part of the issues concerning pastoral work which cannot be overlooked – especially nowadays – consists of the dialogue with other churches and ecclesial communities.<sup>40</sup> The same is prescribed by universal law when formulating the pastoral duties of a diocesan bishop.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Cf. MARZOA, A., *Los Consejos Pastorales diocesanos e infradiocesanos*, in *Derecho Particular de la Iglesia en España*, Salamanca 1986. 67–102.

<sup>37</sup> BERTMAS, W., *De analogia quoad structuram hierarchicam inter ecclesiam universalem et ecclesiam particularem*, in *Periodica* 56 (1967) 270–271.

<sup>38</sup> VILELA, A., *Réflexion Théologique sur les Conseils Presbytéraux*, 601.

<sup>39</sup> CAPELLINI, E., *Il consiglio pastorale diocesano*, 42.

<sup>40</sup> KRÁNITZ, M., *Keresztény egység*, Budapest 2019. 160–169.

<sup>41</sup> Can. 383 – §3. He is to act with humanity and charity toward the brothers and sisters who are not in full communion with the Catholic Church and is to foster ecumenism as it is understood by the Church.

On the other hand, the provision of the law does not apply to non-Catholics who are present in the council as observers or, with regard to local circumstances, representatives of different religions, denominations, Christians or non-Christians who have been invited to express their views on various issues. We can also mention here, for example, the participation of those who are members of ecumenical councils.<sup>42</sup> Since the canon does not explicitly speak of our brethren of other catholic rites, we must presume that their participation, their membership, is evident. This may be guided by the instruction of the *motu proprio Ecclesiae Sanctae*: “Where there are hierarchies of different rites in the same territory, it is highly recommended, as far as possible, that the pastoral council be of an inter-rite character, that is, composed of clerics, monks, and laity of different rites.”<sup>43</sup> Naturally, the bishop may, in his own discretion, judge the importance of this.

The first category of council members consists of clerics. By clerics, the Code means “persons performing sacred service or sacred ministers” (Can. 207 § 1).<sup>44</sup> These include the bishop, priest and deacon. The second group includes members of the institutions of consecrated life. The institutions of consecrated life include monastic and secular institutions (Can. 573)<sup>45</sup>, and according to Fernando Loza, because of the similarity, even the societies of apostolic life are included.<sup>46</sup> The third group is composed “mainly” of the laity. The concept of the laity is defined by the Code on sacramental and dogmatic grounds: the laity are the Christian faithful who have not received the sacrament of Holy Orders (ie. Can. 207). The conciliar document, on the other hand, approaches the concept of the laity from a pastoral and practical point of view, claiming that “their special and distinctive feature is to belong in the world” and “their special vocation (...) to illuminate the mundane things in which they live from all things and so arrange that these things should always be done and evolved according to Christ, and become the glory of the Creator and Redeemer” (LG 31). Thus, according to their state of life in the Church,

<sup>42</sup> DENIS, J., *L'Église diocésaine et la lumière de Vatican II, Le Conseil du presbyterium et le Conseil diocésain de pastorale*, 187.

<sup>43</sup> PAULUS VI, M.P. *Ecclesiae Sanctae*, Art. 16 § 5.

<sup>44</sup> “The sacred ministry denotes not only the irreplaceable priestly functions which, even if necessary, cannot be validly performed by a person who has not obtained the proper degree of holy orders, but also those which belong to the specific mission of ordained persons, but which, if necessary – with an auxiliary character, or as useful cooperation, but with a proper mandate – can be administered by the laity.” (cf. Can. 232–233.; CCEO Can. 323 §1., Can. 331 §1.). See: ERDŐ, P., *A világiak munkája a plébánián*, in *Távlatok* 12–13 (1993) 635–636.

<sup>45</sup> *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, 1247 (LOZA, F.).

Members of institutes of consecrated life are those religious who take the evangelical counsels with a public vow (cf. Can. 607), while the members of secular institutes are those who assume the evangelical counsels, but without pronouncing a public vow (cf. Can. 710).

<sup>46</sup> Members of the societies of apostolic life live a community life, pursue their specific apostolic purposes without religious vows, and strive for the perfection of charity. (cf. Can. 731)

Christian faithful are to be classified, from a pastoral point of view, into three groups: clerics, members of institutes of consecrated life and the laity.<sup>47</sup>

The designation of members is based on the free decision of the bishop. Similar to the presbyteral senate, although emphasizing the essential difference between the nature and identity of the two councils – the members are, on one hand, elected, on the other hand, the membership is obtained by office, and finally some are freely appointed by the bishop. It is important to emphasize that in whatever manner members are designated, we cannot speak of a canonical election in the strict sense (i.e. Cann. 164-179). The latin term of the canon says a lot: “designantur,” “deputantur,” “seligantur,” “ne deputentur” – the legislator expressly avoids the term election (*electio*), which would imply a kind of representation.<sup>48</sup> The canon does not speak about the number of members, but it is evident that members appointed by the bishop, similar to the presbyteral council, must correspond to the criteria of competence or representation.<sup>49</sup>

### β. Representation

The Christian faithful, therefore, must be selected “to reflect fully and truly the portion of the People of God that constitutes that diocese.” (§ 2.) The pastoral council is nothing more than the council of the faithful of the diocese gathered around the bishop. Although they are equal in dignity and action, they differ according to the service entrusted to them. They participate in the same mission, in their own way. Clerics, members of institutes of consecrated life, and lay persons participate in carrying out this common mission as effectively as possible. Thus, the pastoral council, as Pagé Roch notes, becomes a collectively responsible organization in the particular Church that includes all elements of the activity of the People of God.<sup>50</sup> This does not imply, however, that the pastoral council, in its organizational structure, is entitled to the juridical representation of the People of God. This would require a specific procedure of canonical election (Can. 164 – Can. 179). It is clear from the preparatory draft of the canon that the function of representing all the Christian faithful of the diocese cannot be attributed to the pastoral council, since the members are not elected by the other faithful. Therefore, the members of the council have no right of representation, they act in their own name and with their personal

<sup>47</sup> ERDŐ, P., *A világiak munkája a plébánián*, 633. Cf. LONGHITANO, A., *Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria fondamentale per i battezzati?*, in LONGHITANO, A. (a cura di), *Il fedele cristiano. Il Codice del Vaticano II*, Bologna 1989. 48–52.

<sup>48</sup> MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRIGUEZ OCAÑA (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, II/2. 1248 (LOZA, F.).

<sup>49</sup> BONICELLI, C., *Note per una riqualificazione del consiglio pastorale diocesano*, in *OP* 34 (1986) 26.

<sup>50</sup> PAGÉ, R., *Les Églises particulières. Leurs structures de gouvernement selon le Code de Droit Canonique de 1983*, Montréal 1985. 191.

criteria.<sup>51</sup> Members appointed to the council should reflect the diocesan portion of the People of God, considering the different regions of the diocese, social conditions and professions, and individual and collective involvement in apostolic work.

#### γ. Required qualities

Members of the pastoral council are required to be in full communion<sup>52</sup> with the Catholic Church (Can. 512 § 1). Thus, those who belong to a group that is not in full communion with the Catholic Church, or members of associations that are factually against the Church, cannot be its members.<sup>53</sup> Positively formulated, this means that “only believers in Christ who stand out with their firm faith, good morals, and wisdom” (Can. 512, §3) should be designated to the council. At the same time, Can 228. §2 states, as a general principle, that “Lay persons who excel in necessary knowledge, prudence, and integrity are qualified (*habiles sunt*) to assist the pastors of the Church as experts and advisors, even in councils according to the norm of law.” Some authors believe that good morals and wisdom are not clearly defined ecclesiastical concepts.<sup>54</sup> Others draw attention to the danger that, due to social, sociological, psychological and economic challenges, the council may become a kind of elite body due to its requirements.<sup>55</sup> However, the general as well as the relevant specific prescriptions seem to provide an appropriate framework for designating members to the council who, through their counsel, promote the evangelical harmony of the activities and lives of the People of God (i.e. ES 16, § 1). It is up

<sup>51</sup> MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRIGUEZ OCAÑA (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, II/2. 1249 (LOZA, F.).

<sup>52</sup> Full communion means the acceptance of the creed, the sacraments, and the hierarchical community, that is, the legitimate chief pastor. Communion through the bond of the sacraments does not mean that the faithful must always be in a state of grace, but that he or she accepts all the sacraments in faith. Sanctifying grace is necessary for someone to be a truly living member of the Church. However, it primarily signifies the criterion of internal belonging. Cf. ERDŐ, P., *Az Egyházjog Teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, Budapest 1996. 114–119. GEROSA, L., *La scomunica e una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Fribourg 1984. 264–296; BORRAS, A., *Appartenance à l'Église, communion ecclésiale et excommunication*, in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 808–814. DE PAOLIS, V., *Communio et excommunicatio*, in *Periodica* 70 (1981) 271–302.

<sup>53</sup> Canon 1374 punishes catholics who are members of such associations, or promote or direct such associations, with an ecclesiastical ban. Those who are members of a masonic association are in grave sin and cannot receive Holy Communion. cf. TOCANEL, P., *Adnotationes*, in *Apollinaris* 54 (1981) 30–38. At the same time, a person in full communion with the Catholic Church may also be barred from Holy Communion when, for example, he is in mortal sin. cf. ERDŐ, P., *Egyházjog*, 352. ARTNER, P., *A kánoni büntetések alkalmazását megelőző fegyelmi intézkedések*, (Habilitációs dolgozat a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális intézetében, kézirat), Budapest 2014. 176.

<sup>54</sup> Cf. CLAUDOT, M. D., *L'évêque et la synodalité dans le nouveau Code de droit canonique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 651.

<sup>55</sup> PAGE, R., *Les Églises particulières*, 193.

to the diocesan bishop to determine whether these conditions (knowledge, prudence, integrity, firm faith, good morals, wisdom) are met, or whether the required qualities still need to be specified.

#### d. Duration

Can. 513 §1. A pastoral council is constituted for a period of time according to the precepts of the statutes which are issued by the bishop.

§2. When the see is vacant, a pastoral council ceases.

The pastoral council as a juridical institution is not permanent in the classical sense, as it is established for a certain period of time. The terms “*ad tempus*” should not be interpreted to imply that the council receives a mandate to perform a function, and once it has performed it, it ceases, but to imply that the duration of membership should be specified in the statutes.<sup>56</sup> As for the duration of the members' function, the preparatory committee of the texts of the present canon also emphasized the provision of the Code, namely the establishment of a pastoral council for a definite period.<sup>57</sup> Members are not elected for a lifetime, but only for a certain period of time.

According to the canon, the pastoral council is established by the bishop. Although the text, similar to the chapter, does not mention the “statutes approved by the diocesan bishop” (Can. 506), it is clear that the statutes<sup>58</sup> constituted by the council only become final with the approval of the diocesan bishop. The establishment of the council as a juridical reality and the approval of its statutes shall be recorded in writing in accordance with Can. 474.<sup>59</sup> Since the members of the pastoral council hold office (Can. 145) – either *ex officio*, by appointment, or by election, it is necessary to put this in writing (Can. 156). According to Canon 146, the same applies to the expiration of the term of office of members for a determined period: “Upon expiration of the prescribed period or upon reaching of age, the loss of office shall not take effect until the competent authority has notified it in writing.” It is important to note here that

<sup>56</sup> CORIDEN, J. A. – GREEN, Th. J. – HEINTSCHEL, D. E. (ed.), *The Code of Canon Law. A text and commentary, The Code of Canon Law. A text and commentary*, New York-Mahwah 1985. 412 (CORIDEN, J. A.).

<sup>57</sup> *Communicationes* 5 (1973) 231.

<sup>58</sup> Can. 94 – §1. Statutes in the proper sense are ordinances which are established according to the norm of law in aggregates of persons (*universitates personarum*) or of things (*universitates rerum*) and which define their purpose, constitution, government, and methods of operation.

<sup>59</sup> Can. 474 – For validity, acts of the curia which are to have juridic effect must be signed by the ordinary from whom they emanate; they must also be signed by the chancellor of the curia or a notary. The chancellor, moreover, is bound to inform the moderator of the curia concerning such acts.

the office of the members of the council is of a pastoral consultative nature, thus they do not form part of the diocesan curia (Can. 469).<sup>60</sup>

Since the pastoral council is the bishop's advisory body, its establishment and abolition are the bishop's responsibility as well, therefore it is quite evident that the council ceases when the see becomes vacant. Members also lose their office and all rights and obligations that are articulated in the statutes. Decrees issued to establish and approve the council will also be repealed. With the cessation of the vacancy, the council will not be revived automatically, but the newly appointed bishop, after taking possession of his office, at his own discretion, may re-establish the pastoral council in the light of Can. 511.<sup>61</sup>

#### e. The place of the diocesan bishop in the pastoral council

Can. 514 §1. A pastoral council possesses only a consultative vote. It belongs to the diocesan bishop alone to convoke it according to the needs of the apostolate and to preside over it; it also belongs to him alone to make public what has been done in the council.

§2. The pastoral council is to be convoked at least once a year.

The present canon enumerates the right to convoke, to preside over, and also to make public the deliberations in the council within the competence bishop. It follows from the nature and purpose of the council that the right to convoke belongs to the diocesan bishop, which means that any convocation that takes place without the bishop's consent is invalid. The bishop convokes the council "according to the needs of the apostolate" (§ 1 of Can. 514). However, this does not preclude the possibility of the convocation by the members of the council themselves if this is necessary for the examination of matters concerning pastoral work.

The diocesan bishop also has the right to preside. Notably, in the case of the convocation of the presbyteral council, the presidency is defined by the word *praesidere* (§ 1 of Can. 500), and by the term *prae-esse* in the case of the pastoral council. The latter term may also mean that it is not the bishop who presides, but the legal representative he entrusts. (i.e. Can. 134 §3, Can. 391). As the bishop is the head of the council by virtue of his power of governance, he is not obliged to always appear on it, yet the personal presence of the bishop

<sup>60</sup> Cf. ERDŐ, P., *Hivatalok és közfunkciók az egyházban*, Budapest 2003. 45-81, particularly 78-81.

<sup>61</sup> CORIDEN, J. A. – GREEN, Th. J. – HEINTSCHEL, D. E. (ed.), *The Code of Canon Law. A text and commentary*, *The Code of Canon Law. A text and commentary*, 412 (CORIDEN, J. A.).

greatly facilitates the hearing and the presentation of practical conclusions, advice and its acceptance.<sup>62</sup>

Both the presbyteral senate and the pastoral council “only” have a consultative vote. However, the consultative vote of the pastoral council is entirely optional. Nowhere in the law is it prescribed that a bishop be obliged to seek or hear the opinion of the council before commencing any legal act, of course, he may do so, but in no case under the burden of validity or permissibility.<sup>63</sup> The canon reserves the public release of the deliberations solely to the authority of the bishop (*unice spectat*), thus imposing a kind of mandatory secrecy on the members of the council. Opinions, discussions, agreements, and final conclusions expressed at the meeting may not be made public unless they are made public by the bishop. Even if they were accepted and approved by the bishop.<sup>64</sup>

Finally, the convoking of the pastoral council, as determined by the Code, is to take place at least once a year. In universal law, we do not find such cases that would require more frequent convening of the pastoral council. However, we can say that according to the legislator, this is the required minimum for the pastoral council to be able to examine and consider – by submitting practical questions – the issues concerning pastoral work.<sup>65</sup>

## CONCLUSION

The Church, as the People of God under the direction of the Holy Spirit, has been continually seeking the right answers to the challenges of the world from the very beginning, and therefore the pastoral program as well as the preparation of the pastoral plan are part of its existence. In the Acts of the Apostles we read about the importance of supporting and caring for widows and orphans in the primitive Church (6: 6–6), or of the great need to educate the faithful of Antioch (11: 19–26), or of how the prescriptions of the laws of Moses apply to converts from paganism (15: 1–35). The same need – the matter of planning, foresight, and the solution of problems – has run throughout the history of the Church. Church leaders have always sought the solution on how to meet the pastoral needs of the faithful in the best way possible. A pastoral plan is needed to solve these problems.

<sup>62</sup> MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRIGUEZ OCAÑA (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, II/2. 1252 (LOZA, F.).

<sup>63</sup> WITSCH, N., *Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche*, Padenborg-München-Wien-Zürich 2004. 386–391.

<sup>64</sup> MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRIGUEZ OCAÑA (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, II/2. 1252 (LOZA, F.).

<sup>65</sup> CAPPELLINI, E., *Il Consiglio pastorale diocesano*, 46.



After the Second Vatican Council, those organizations and bodies who intended to undertake this need and to fulfill it were established one after the other. These groups and bodies are called pastoral advisory bodies operating at the diocesan level. By virtue of their organizational structure, their task is to promote the pastoral work of the diocese by conducting dialogue, counseling and expressing their opinions.

Therefore, counseling and expressing opinions in the Church is a right and duty of the Christian faithful when it serves the building up of the body of Christ. Since there is no specific “identity” in the Church, either at the individual or collective level, that is explicitly consultative in nature, some would argue that it would be more accurate to say that everyone, according to their own mission which he or she received in the Church, should perform it through counseling and decision-making.<sup>66</sup>

The composition, structure, and authority of the pastoral council are first determined by the conciliar documents. According to these documents, the task of the council is “to raise and discuss issues concerning pastoral work and to draw practical conclusions” (PO 27). Setting up a council is “highly desirable”. The conciliar documents do not mention the parish pastoral council.

Post-conciliar documents urge the practical implementation of the given guidelines and the establishment of a pastoral council is already mentioned in these texts as “highly recommended”. Its function is unchanged. The presentation of practical conclusions concerning pastoral work serves the purpose of making the lives and work of the People of God more and more in harmony with the Gospel. In the provisions of the Council, the members of the pastoral council could be priests, monks, and lay persons, while the legislation after the Council is more precise. It uses the term clerics instead of priests. After all, worthy bishops as well as deacons can be members of this council.

These documents help clarify controversial situations arising from the competence of the presbyteral senate and the pastoral council. They provide practical guidance on what issues the pastoral council should address and, in certain cases, what proposals and guidelines it can present. Although they draw attention to the fact that the pastoral council is different from the presbyteral senate, yet the difference is not always evident. Whether at the parish or regional level, we find identical elements in the nature of the councils. In these documents there are already explicit references to the parish pastoral council.

During the preparation of the text of the 1983 Code, the function and authority of the pastoral council had to be specified and the question of whether the establishment of the council was required or merely recommended had to be answered. The competent authorities have chosen the latter term with the

---

<sup>66</sup> DENIS, I., *Voix consultative, voix délibérative: avenir du Conseil Presbytéral*, in *Revue Théologique de Louvain* 5 (1974) 202–205.



following additions: (a) the establishment of the council is justified by pastoral circumstances and not by pastoral concerns; (b) the council does not necessarily examine everything that pertains to pastoral work; c) this function is limited to the territory of the diocese; (d) it should be emphasized that “mainly” lay persons can be members of the council. During the discussions, it also became clear and articulated that the nature and competence of the presbyteral senate and the pastoral council are “*inter se*” different.

Recent law defined the establishment of the council with the term *constituatur*, which, albeit only indirectly (depending on the circumstances), nevertheless suggests a kind of mandatory nature. This terminology, although different from those found in the conciliar documents, is still closer to them in content than to those found in texts published after the Council.

There may be several reasons to why the legislator does not explicitly pronounce the establishment of the council. First, the legislator wants to give time, both to the laity who in such a council could express the mission they received from Christ, and to the bishop, who must consider whether – in the light of the circumstances – to establish such a body in his diocese.<sup>67</sup> Second, the council, by its very nature, does not, unlike other councils, have a specific function which would make its establishment compulsory.

The competence of the pastoral council is generally formulated. It does not deal with pastoral work, but with issues that “concern” it. The consultative authority of the council is to be interpreted broadly, as the council is not a body that participates in the governmental function of the diocese. For this purpose, there are already bodies prescribed by law (i.e. presbyteral senate, Can. 495, college of consultors, Can. 500 § 2, Can. 502). The opinions, advice, suggestions, and practical conclusions of the members, which are taken by a formal vote at the end of the sessions, merely reflect the opinion of the majority, without imposing any obligation on the bishop. This is not about a right to vote that binds anyone. It is up to the judgement and evaluation of the bishop, how much emphasis he gives to the opinions expressed.<sup>68</sup> Of course, these counseling is limited to the territory of the diocese.

In connection with the composition of the council, beside the definitions specified in the canon – in view of local circumstances – representatives of different religions and denominations, Christians or non-Christians who are members of ecumenical councils may be present. Although not mentioned in the Code, the participation and membership of our catholic brethren of other rites is evident. The designation of members is the responsibility of the bishop.

<sup>67</sup> DORTEL-CLAUDOT, M., *L'Évêque et la Synodalité dans le Nouveau Code de Droit Canonique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 650.

<sup>68</sup> Cf. MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRIGUEZ OCAÑA (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, II/2. 1252 (LOZA, F.).

In terms of representation, it is important to note that the pastoral council is not entitled to the legal representation of the People of God. Members are not elected by other Christian faithful through a specific method of canonical election (Can. 164 – Can. 179). Therefore, the members of the council have no right of representation, they act in their own name and on the basis of their personal conditions.

The Second Vatican Council and subsequent statements theologically articulated, though correctly, yet not always clearly – in view of pastoral challenges – the need to establish a pastoral council in which the laity should be given a predominant role. The Code of Canon Law in the field of law adequately and clearly regulated the principles of the Council in this regard. Over time, due to the pastoral difficulties of the dioceses, the consultative nature and representative character of this body has sometimes received more emphasis than necessary. The appreciation of the importance of the council stemmed from the fact that pastoral circumstances often overwrote the theological and juridical principles that had defined this council from the beginning. The misinterpretation – in the strict sense – of the right to consult, the specific mission of the laity, the representative nature, and collegiality gave the impression that the council was not intended to collaborate with the bishop but to participate in its power of governance.<sup>69</sup> Nevertheless, if the diocesan bishop correctly applies the prescriptions pertaining to it, the theological and juridical significance of the pastoral council will unquestionably remain and will continue to be of great help to him in pastoral matters.

*Levente LINCZENBOLD*  
*juridical vicar of Eger Archdiocese*  
*linlevente@gmail.com*

---

<sup>69</sup> Cf. ARRIETA, J. I., *El régimen jurídico de los Consejos Presbiteral y Pastoral*, in *Ius Canonicum* 21 (1981) 562-605, particularly 590–605.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**THE EARLY COUNCILS AND THEIR EFFECT  
ON LITURGY, ACCORDING TO THE CANONICAL COLLECTIONS  
UP TO THE *DECRETUM GRATIANI*\***

I. HISTORICAL INTRODUCTION; II. PRELIMINARY CONSIDERATIONS; III. LITURGICAL CONTENTS AND ITS INFLUENCE, 1. *Conciliar texts*, a. Council of Elvira, b. Council of Arles (314), c. Council of Ancyra (314), d. Council of Neocesarea (314-319), e. Council of Nicaea I (325), f. Council of Antioch (331), g. Council of Gangra (about 340), h. Council of Serdica (342-343), i. Council of Laodicea (second half of the 4<sup>th</sup> century), j. Council of Chalcedon (451), 2. *Textual comparison between the conciliar regulations and the canonical collections*; CONCLUSION

KEYWORDS: *concilium*, *synodus*, early councils, pre-Gratian canonical collections, liturgical and sacramental rules

I. HISTORICAL INTRODUCTION

From the second half of the 2<sup>nd</sup> century, the institution of council got an important role in the activity of the Church.<sup>1</sup> This type of the meeting of bishops originally dealt with various dogmatic theological teachings and some liturgical questions (which are in the center of this analysis). Besides these two major areas there arose themes of administrative and juridical decisions, of sacraments (including the obligations and rights of the different degrees of the Holy Order), of the clerical state and the mandatory knowledge of clerics.<sup>2</sup>

The technical term of *concilium* can be found firstly in Tertullianus' work *De Ieiunio* (215) referring to the assembly of bishops, which gathering repre-

---

\* This paper has been written at the *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Ciencias Jurídicas Básicas* (Las Palmas), in the British Library (London), and in the *International Canon Law History Center* (Budapest). The revised text of my presentation at the *31<sup>st</sup> International Biblical Conference* (Szeged, August 25<sup>th</sup> 2020).

<sup>1</sup> Councils of the 2<sup>nd</sup> century: Hieropolis, Anchiale, Palestine, Rome, Pontus, Gallia, Osroene, Ephesos; Councils of the 3<sup>rd</sup> century: Carthage (218-222, 236-248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, spring of 256, September of 256), Ikonium, Alexandria (231, 231-232), Rome (after 232, 251, 260), Narbonne (255-260), Arsinoe (255?), Synnada, Colonia Lambesitana, Bosra, Arabia, Asia, Antioch (252, 264-266, 264-266, 267-268); cf. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018. 67-69.

<sup>2</sup> GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985. 55-56.

sents the entire ecclesiastical community according to his interpretation.<sup>3</sup> Naturally, we use this expression to the Apostolic “Council” of Jerusalem (49) too, but it is a re-projection of a later term.<sup>4</sup> About the councils/synods of the second half of the 2<sup>nd</sup> century we have only indirect information, through Eusebius of Caesarea’s great work (†339) “*Historia Ecclesiae*”.<sup>5</sup> The list of these synods is the following: Hieropolis, Anchiæ, Palestina, Rome, Pontus, Gallia, Osroene, Ephesus. These mentioned councils had no influence on the text of the later canon law collections. Only Eusebius’ 5<sup>th</sup> *Homily after Easter* made effect much later on the great work of Petrus Lombardus (†1160): “*Sententiae in IV libris distinctae*”<sup>6</sup> (then on D. 2 c. 78 de cons.<sup>7</sup>).

Within this early period (until the end of the 6<sup>th</sup> century) the synods/councils were mainly provincial<sup>8</sup> (N.B. canonical terminology on precise distinction between *concilium* [council] and *synodus* [synod] was defined by the Council of Lateran IV [1215], Chapter 6)<sup>9</sup>, therefore the bishops of the province assembled because the convocation by the local metropolitan (i.e. Africa, Gallia, Hispania).<sup>10</sup> Nevertheless, must be mentioned the lower level of synods – as compared with the provincial one – as an official consultative forum of the bishop with his local clergy, namely the so-called “territorial” or “particular synod” (*particularis*)<sup>11</sup>, but shall be indicated a type of synods which covered a territory of an entire state as a “national synod” (with various representatives from different degrees of the Holy Order, and from different ecclesiastical offices and titles)<sup>12</sup>, moreover the “curial synod” – originally named as “synodus endemusa” – which was a special title of the synod of the Constantinople Pat-

<sup>3</sup> LUMPE, A., *Das „concilium“ als „representatio totius nominis Christiani“ bei Tertullian, in Festgabe Hubert Jedin zum 75. Geburtstag* (Annuaire Historiae Conciliorum 7), I. Paderborn 1975. 79-81.

<sup>4</sup> In detail: FISCHER, J. A. – LUMPE, A., *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997. 7-22; cf. ERDŐ, P., *Lo spirito del presbiterio. Alcuni precedenti disciplinari e dottrinali dell’idea di “sinodalità”*, in *Ius Missionale* 13 (2019) 165-179, especially 167.

<sup>5</sup> EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, V, 19; BARDY, G., *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique* (Sources chrétiennes 41), Paris 1955. 59-60.

<sup>6</sup> EVANS, G. R. (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, I. Leiden-Boston-Köln 2002. ROSEMANN, PH. W. (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, II. Leiden-Boston 2010.

<sup>7</sup> FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; hereafter: FRIEDBERG I) 1346.

<sup>8</sup> SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 73-74.

<sup>9</sup> SZUROMI, SZ. A., *The Constitutions of the Fourth Lateran Council (1215) according to its Theological, Canonical and Historical Aspects*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 15 (2004) 185-199.

<sup>10</sup> PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien-München 1960.<sup>2</sup> I. 150-152.

<sup>11</sup> PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 147-150.

<sup>12</sup> PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 149.

riarchal See in the 4<sup>th</sup> century.<sup>13</sup> The type of “curial synod” had become similar important in the West since the 5<sup>th</sup> century regarding the Roman synods (or councils).<sup>14</sup> The category of the “over-provincial” councils extended to several provinces, which sometimes did not cover an entire ecclesiastical administrative unit, but several times covered all of the larger administrative territory as higher forum for recourse in administrative processes within the Church. Naturally we can speak on those councils which extended to the entire Eastern or the entire Western part of the Roman Empire, like the Council of Seleucia (359), Council of Arles (314) and council of Rimini (359).<sup>15</sup> The highest level of this hierarchical system for discussion of ecclesiastical dignitaries and theological experts – and still is – the “ecumenical” or “general” council (*σύνοδος ὀικουμενική*) which elaborated and made normative decisions (canons or chapters) for all of the Catholic Church<sup>16</sup> (like within the analyzed period: Council of Nicaea I [325]<sup>17</sup>, Council of Constantinople I [381]<sup>18</sup>, Council of Ephesus [431]<sup>19</sup>, Council of Chalcedon [451]<sup>20</sup>, Council of Constantinople II [553]<sup>21</sup>).

Besides the usual referred Oriental and African councils (Council of Nicaea I (325), Council of Ancyra (314), Council of Neocesarea (314-319), Council of Antioch (331), Council of Gangra (about 340), Council of Serdica (342-343), Council of Laodicea (second half of the 4<sup>th</sup> century), Council of Constantinople I (381), Council of Chalcedon (451), and Council of Carthage (419); according to Jean Gaudemet (†2001) work in 1977 (repr. 2008) can be reconstructed, not only how frequently assembled the clergy for council at the bishop see during this early epoch of Christian history at the West, but can be precisely identified the discussed topics of the meetings too.<sup>22</sup> From these conciliar sources can be also seen well the strong and expressive intention to form a unified canonical discipline, testified by those decrees, decisions, etc. which issued at different councils but with the same contents. Gaudemet did not omit the summary of the list of those councils which were held in the same time in Africa, in Italy, in Hispania, at Anglo-Saxon territory and even Dalmatia (The entire list: Cesarea of Mauritania, Carthage, Uthina, Utique, Thuburbo, POCO-

<sup>13</sup> PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 149.

<sup>14</sup> PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 150; cf. GISAR, H., *Rom beim Ausgang der antiken Welt*, Freiburg im Breisgau 1901. 520-521.

<sup>15</sup> SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 74.

<sup>16</sup> GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église*, 37-56. L'HUILLER, P., *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, NY 1996.

<sup>17</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.<sup>3</sup> (hereafter: COD) 1-19.

<sup>18</sup> COD 21-35.

<sup>19</sup> COD 37-74.

<sup>20</sup> COD 75-103.

<sup>21</sup> COD 114-119.

<sup>22</sup> GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle* (Sources chrétiennes 241), Paris 1977 (repr. Paris 2008).

felta, Numidia; Syracuse, Capoua, Roma, Milano, Cagliari, Beniata, Porto, Centumcellae, Ostia, Salapia; Merida, Osunam Tarragona, Saragossa, Ecija; York, London, Lincoln; Aquilea).<sup>23</sup>

If we take a glance at the corpus of the councils of Gallia, we must mention the following places in chronological order: Arles (314, extended to the entire Western part of the Roman Empire), Colonia Agrippina (346), Arles (353), Béziers (356), Paris (360/361), Bordeaux (384-385), Trèves (386), Nîmes (396), and finally Turin (398). The importance of the above listed councils and their disciplinary influence had been much more exceeded the agglomeration of the concrete episcopal sees. As we already mentioned, Council of Arles (314) belonged to a special category of councils regarding its territorial competence, therefore its decisions – and the manuscripts, which registered their elaboration – made direct influence on the decisions of Corbie, Lyon, Lorsch, Cologne, Albi, Saint Maur, Reims, Saint Amand, and even on the decisions of Oxford. It is true regarding the material of Council of Valence in 374, which also made effect on legislation of the above listed episcopal sees, except on Oxford.<sup>24</sup>

Nevertheless, we cannot forget the councils in Hispania, which thanks to the precise scholarly work of Antonio García y García (†2013)<sup>25</sup>, Gonzalo Martínez Díez and Félix Rodríguez<sup>26</sup>, including the famous council of Elvira (before 300) and those three councils of Toledo which are within our analyzed epoch (I. 400; II. 527; III. 589).<sup>27</sup>

The early councils intended to express the unity and the improvement of stability in every single case, beside those other questions, which were the principal reason for their convocation. There were numerous circumstances, which made influence on their decisions' territorial effects. Therefore, they had fundamentally different disciplinary emissions. We can discover within their activity the very clear realization at the particular and provincial councils of that mentality what we frequently call nowadays "collegiality".<sup>28</sup> The basis for that was obvious: to fulfill that mission which sprang from the bishop con-

<sup>23</sup> GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, 9-14.

<sup>24</sup> About the analysis of the relevant manuscripts cf. GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, 37, 100-101.

<sup>25</sup> GARCÍA Y GARCÍA, A., *De las escuelas visigóticas a las bajomedievales. Punto de vista historico-jurídico*, in IGLESIA DUARTE, J. I. (dir.), *La enseñanza en la edad media, X: Semana de estudios medievales, Nájera (2 al 6 de agosto de 1999)*, Logroño 2000. 39-59.

<sup>26</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (dir.), *La Colección Canónica Hispana*, I-IV. Madrid 1966-2002.

<sup>27</sup> Cf. SZUROMI, SZ. A., *Note sulle decisioni dei concili di Toledo dei secoli VI-VIII nella disciplina ecclesiastica della «Hispania»*, in *Folia Theologica et Canonica* VII (29/21) [2018] 113-122, especially 114.

<sup>28</sup> SZUROMI, SZ. A., *Institutes of Presbyteral "Synodality" in the Constantinian and Barbaric Epoch of Church History*, in *Ius Missionale* 13 (2019) 115-133, especially 118-122.

secration, i.e. the participation in function of the successors of Apostles. The defense of the ecclesiastical decisions against the influence of the secular ruler had a similar importance, which signs that this particular question caused constant problem within the Western Church too. It testifies well by the decisions regarding liturgical instructions, rules on administration of sacraments of initiation and also the sacrament of reconciliation (i.e. sacrament of penance), those exclusively were reserved to the bishop, except in case of necessity or in mortal danger (this concept had remained even within the Gregorian reform collections too (late 11<sup>th</sup> century)).<sup>29</sup>

Gregory the Great (590-604) was the one who firmly clarified on Roman law basis the right for free decision of the Church regarding internal ecclesiastical affairs, including bishop nomination and regulation of duties and rights of the clergy.<sup>30</sup> The councils dealt with questions of administration of sacraments, liturgical rules, regulations on fasting, ecclesiastical feasts, dogmatic problems, day-to-day pastoral work, worthy priestly life, and issues of bishop consecration and his authority, including his relationship with the other member of the clergy.<sup>31</sup>

In the earlier times, the authority of councils depended on the number of bishops who were present there, as is well proved by the contemporary written records. This characteristic gave special emphasis to the over-provincial councils (i.e. Council of Seleucia [359], Council of Arles [314], and Council of Rimini [359])<sup>32</sup>; and also – elaborating and making normative decisions on the highest level – to the general councils (i.e. Council of Nicaea, Council of Constantinople I, Council of Ephesus, Council of Chalcedon). The councils which were arranged in Rome received distinguished position among the other synods and councils from the earliest time.<sup>33</sup> Besides Rome the most affected territories – as we could see above – were Gaul and “Hispania”.

From the afore-mentioned long list and its contents is quite clear, that beside the defense of the teaching and the independent status of the Church, the most significant topics were the liturgical questions, several times in correlation with the administration of sacraments. This is the reason, why within the most influential pre-Gratian canonical collections *Collectio Dionysiana* (end of 5<sup>th</sup> century, beginning of 6<sup>th</sup> century)<sup>34</sup>, its enlarged version is the *Collectio*

<sup>29</sup> Cf. SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (Adnotationes in Ius Canonicum 34), Frankfurt am Main 2006. 67-77.

<sup>30</sup> SZUROMI, SZ. A., *Megjegyzések a Collectio Canonum Anselmi Lucensis III. könyvének néhány római jogi részletet tartalmazó 90. kánonja kapcsán*, in *Kánonjog* 4 (2002) 79-83.

<sup>31</sup> GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, 50-53.

<sup>32</sup> SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 74.

<sup>33</sup> GISAR, H., *Rom beim Ausgang der antiken Welt*, Freiburg im Breisgau 1901. 520-521.

<sup>34</sup> GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985. 134-137.



*Dyonisio-Hadriana*, 774)<sup>35</sup>, *Decretales Pseudo-Isidorianae* (847-852)<sup>36</sup>, *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008-1022)<sup>37</sup>, *Collectio Canonum Anselmi Lucensis* (1081-1083)<sup>38</sup>, Ivo of Chartres' canonical work and its textual families (1093-1095)<sup>39</sup>, we can find the majority of these liturgical regulations. If we analyze the sources and the text of the *Decretum Gratiani* (around 1140)<sup>40</sup>, we can recognize a clear-out concept on liturgical rules on the stable basis of the early liturgical discipline of the Church.

## II. PRELIMINARY CONSIDERATIONS

Before I list those conciliar canons, which dealt with liturgical – sacramental rules, then later on took place in the Occidental canonical collections, is necessary to make some basic statements:

<sup>35</sup> FIREY, A., *Dionysio-Hadriana*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, III. Pamplona 2012. 350-352. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18), Berlin 2014. 25.

<sup>36</sup> SCHON, K.-G., *Zur Frühgeschichte der Falschen Dekretalen Pseudoisidors*, in ERDÖ, P. – SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano 2010. 139-148. SZUROMI, SZ. A., *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 35-44.

<sup>37</sup> HOFFMANN, H. – POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. AUSTIN, G., *Shaping church law around the year 1000. The Decretum of Burchard of Worms* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2009. SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the Discipline about Bishops and their Duties*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014) 493-506.

<sup>38</sup> SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis') [Adnotationes in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006. SZUROMI, SZ. A., *Anselm de Lucca [Collectio]*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012. 353-355.

<sup>39</sup> SZUROMI, SZ. A., *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* – (Aus Recht und Religion 14), Berlin 2010. ROLKER, CH., *Canon Law and Letters of Ivo of Chartres*, Cambridge, UK. 2010. SZUROMI, SZ. A., *Chartres-i Ivo kánonjogi kézikönyve. Megfontolások a legújabb kutatási eredmények tükrébe* [The Canon Law Handbook of Ivo of Chartres – Considerations in the Light of the Recent Scientific Results], in HENDE, F. – KISDI, K. – KORONDI, Á. (ed.), "Mestereknek gyengyének". *Ünnepi kötet Madas Edit hetvenedik születésnapjára*, Budapest 2020. 519-532

<sup>40</sup> LANDAU, P., *Gratian and the Decretum Gratiani*, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX* (History of Medieval Canon Law 5), Washington DC. 2008. 22-54. VIEJO-XIMÉNEZ, J.M., *Decreto de Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. Pamplona 2012. 954-972. PENNINGTON, K., *The Biography of Gratian, the Father of Canon Law*, in *Villanova Law Review* 59 (2014) 659-706.



- 1) The early councils discussed in complex form the discipline of the Church and the true fulfillment of the Great Mission Command of Jesus Christ (Mt 28:19).<sup>41</sup>
- 2) Therefore, the rules on sacraments, liturgy, honest Christian life, regulation on the clergy regarding the different degrees of the Holy Order, etc. were in close connection to each other.
- 3) The most influential early sources of the universal canon law collections on liturgy – up to the *Decretum Gratiani* – were not the ancient councils, rather the *Apostolic Canons* (4<sup>th</sup> century – the first 50 of the 85 canons)<sup>42</sup> and the *Statuta Ecclesiae Antiqua* (Marseilles, between 442 and 485)<sup>43</sup>. The last one was basically dedicated the liturgical form and rules of every single sacrament, sacramental. I intentionally do not mention here the *Apostolic Tradition* (about 215; written in Rome), which contains mainly liturgical prescriptions, because this pseudo-Apostolic collection did not take place later in the Western canonical collections.<sup>44</sup>
- 4) Even so, numbers of canons of early councils took place in general or universal canonical collections of the middle of the 11<sup>th</sup> century. From the Oriental legislation: *Council of Ancyra* (314): cc. 1, 10, 11, 15, 19, 22, 23, 28; *Council of Neocesarea* (314-319): cc. 1, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14; *Council of Nicaea I* (325): cc. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20; *Council of Antioch* (331): cc. 3, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25; *Council of Gangra* (about 340): cc. 1, 2, 3, 4, 6, 9-20; *Council of Serdica* (342-343): cc. 4, 5, 7, 8, 13, 17, 18, 19; *Council of Laodicea* (second half of the 4<sup>th</sup> century): cc. 2, 5, 11, 12, 13, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 40, 41, 42, 46, 50, 52, 54, 55, 56, 57; *Council of Constantinople I* (381): cc. 2, 3, 4, 5; *Council of Chalcedon* (451): cc. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12-27. From the African synods: *Carthage I* (348):

<sup>41</sup> Cf. SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood in the Early Canonical Discipline (An Overview based on the First Centuries)*, in SZUROMI, SZ. A. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (ed.), *Becoming a Priest. Canonical Discipline and Criteria on Suitability for Candidates* (Aus Religion und Recht 22), Berlin 2019. 15-38, especially 18.

<sup>42</sup> MÜHLSTEIGER, J., *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung* (Kanonistische Studien und Texte 50), Berlin 2006. 168-171. SZUROMI, SZ. A., *The Canones apostolici as a common disciplinary source for the Eastern and Western Church*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 19 (2008) 269-279; cf. SZUROMI, SZ. A., *Influence on the Ancient Conciliar Collections which Basically Maintained an Existence in Armenian on the Universal Ecclesiastical Legislation*, in *Ius Missionale* 10 (2016) 151-171, especially 156-159.

<sup>43</sup> BOTTE, B., *Le rituel des ordinations dans les «Statuta ecclesiae antiqua»*, in *Revue Théologique ancienne et médiévale* XI (1979) 212-229. DE NAVASCUÉS, P., *Statuta Ecclesiae Antiqua*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII. 409-411.

<sup>44</sup> ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2), Venezia 2008. 20-21. BOTTE, B., *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction*, Münster 1963. STEWART-SYKES, A., *Hippolytus: On the Apostolic Tradition* (Popular Patristic Series 54), Yonkers, N.Y. 2015.<sup>2</sup> 28-47.

- cc. 4, 6, 8, 11; *Carthage II* (390): cc. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 12; *Carthage III* (397): cc. 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 48, 49; *Carthage V* (401): cc. 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 48; *Carthage X* (407): cc. 92, 102; *Carthage XV* (419): cc. 1, 2, 3, 4, 5. From the Councils of Hispania: *Elvira* (before 300): cc. 5, 9, 13, 20, 24, 48, 52, 54, 72, 73, 75, 80; *Saragossa* [Caesaraugusta] (380): c. 2; *Toledo I* (400): cc. 2, 7, 8, 11, 13, 15, 16, 17; *Tarragona* (516): cc. 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12; *Toledo II* (527): cc. 1, 5, 10; *Lerida* (546): cc. 1, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 16; *Braga I* (561): cc. 1, 6, 16; *Braga II* (572): cc. 1, 2, 3, 6, 8, 9; *Toledo III* (589): cc. 4, 6, 7, 10, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23. From Gallia: *Arles I* (314): cc. 1, 8, 12, 25, 28; *Arausica I* (441): cc. 1, 2, 3, 4, 5, 10, 12, 13, 23, 27; *Vaison* (442): cc. 4, 8; *Arles II* (506): cc. 2, 7, 19, 22, 24, 25, 43, 51; *Agde* (506): cc. 2, 3, 4, 6, 7, 8, 12-23, 25-37, 39-47, 49, 51, 53-57, 59, 61, 64, 66, 67; *Orléans I* (511): 2, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 17, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 30, 31; *Épaone* (517): cc. 4, 10, 22, 26, 27, 28; *Arles IV* (524): cc. 3, 4; *Orléans III* (538): cc. 7, 10, 15, 17, 21, 23; *Orléans V* (549): cc. 2, 17; *Arles V* (554): cc. 2, 6, 8; *Mâcon I* (581-583): cc. 8, 16, 17.
- 5) Finally, I like to make distinction between the early canonical collections – using the discipline of the ancient councils –, those collections of councils which intended to collect the discipline of a particular region (e.g., North Africa [*Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta*<sup>45</sup>], Hispania, Gallia, Law Countries, Anglo-Saxon territory), and those important canon law collections (i.e. *Collectio Dionysiana*, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, *Decretum Burchardi Wormatiensis*, *Collectio Canonum Anselmi Lucensis*, Ivo of Chartres' canonical work and its textual families, and the *Decretum Gratiani*) which defined the discipline of the universal Church, concluding into the *Corpus iuris canonici*. Here I would like to emphasize, that regarding the influence of early Oriental conciliar discipline the *Dionysiana*, regarding the Hispanic and Gallic influence the *Decretales Pseudo-Isidorianae* was primarily significant.

### III. LITURGICAL CONTENTS AND ITS INFLUENCE

Because within the liturgical and sacramental tradition of the early councils are our central themes in correlation between “Sacrifice and Rite”, I would like to summarize the concrete early (2<sup>nd</sup> – 6<sup>th</sup> century) conciliar regulations about it. Firstly, listing the conciliar material in chronological order, then its appearance in the already mentioned main Western canon law collections.

<sup>45</sup> ERDŐ, P., *Storia delle Fonti*, 36.

## 1. Conciliar texts

### a. Council of Elvira<sup>46</sup>

This council (or rather a compilation of synods from the middle of the 3<sup>rd</sup> century) regulates two major disciplinary fields: the preparation for baptism and the honest life after that; also, the appropriate life of the clergy, including their sanctifying acts. However, we can find some rules about the dignity of the Church-building wherein the Holy Sacrifice is offered. Can. 17 speaks about those priests and all who serve at the altar and do fornication. They cannot return into the communion even at the end of their life because the sacrilegious scandal what they have done. Similar protection of the worthy altar service is that norm, which makes forbidden the deacon ordination of that baptized man who after the baptism did fornication (Can. 30). Can. 38 is very important rule, because it let every baptized people to administer the baptism in case of necessity. "Necessity" means according to the text, if during a voyage where is no church, a catechumen becomes sick. The canon supplies this permission with a further condition: if the sick catechumen survives the mortal danger and his bishops available again, the bishop is the competent to receive him properly in the community by imposition of his hands, externally expressing the new faithful belonging to the community. About celebration of the solemnity of Pentecost, there is a strict rule against some false movements within the Church, when it says: The Pentecost must be celebrated on the 50<sup>th</sup> day after Easter, not on the 40<sup>th</sup> day, because the last one is a heretic practice (i.e. Can. 43).<sup>47</sup>

### b. Council of Arles (314)

Among the regulations, there is only one (Can. 1), which deals in strict sense with liturgical question. This one is very high and future-oriented: The Solemnity of Easter must be celebrated on the very same day around the whole world, expressing the unity in the Lord's Pascha for the entire Church.<sup>48</sup>

### c. Council of Ancyra (314)

The text of Ancyra testifies the internal conflict within the Church with those who by temptation, pressure, or fear offered or participated in a pagan sacri-

<sup>46</sup> HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002. 40-42. SOTOMAYOR, M. – BERDUGO, T., *Valoración de las actas*, in SOTOMAYOR, M. – URBIÑA, F. (dir.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005. 94-114. ERDŐ, P., *Az ókori egyház-fegyelem*, 73-76, 373. SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood in the Early Canonical Discipline*, 24-26.

<sup>47</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (dir.), *La Colección Canónica Hispana*, IV. 233-268.

<sup>48</sup> MUNIER, CH., *Concilia Galliae. A. 314 – A. 506* (Corpus Christianorum, Series Latina 148), Turnholti 1963. 3-25. GAUDEMET, J., *Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, 40-63.

ficie. The majority of the canons deals with this problem from different aspects, regarding different faithful or clerics. Among these canons is significant Can. 12, which points out: if anyone offered sacrifice to pagan idols, but after was baptized, they can even promote into the Holy Order, because the baptism cleanses all sins.<sup>49</sup>

d. Council of Neocesarea (314-319)

This council basically deals with marriage cases, the moral character of deacons and priests, chorbishops. However, it contains a significant text on those who received the baptism while they were sick. Can. 12 declares about those who was seriously ill when he was baptized, cannot be ordained a priest, because his proclamation of faith (i.e. creed) happened without free will. If his later – after when he has healed – devoutness, faith or the lack of applicant for priesthood approves his creed or the Church need him in the clergy, notwithstanding can be ordained a priest.<sup>50</sup>

e. Council of Nicaea I (325)

As we well know, this is the first ecumenical council, which still nowadays made a significant effect on the canonical and liturgical discipline of the Church, through indirect ways. The council which was convoked presiding by Emperor Constantine the Great (†337) lists twenty canons, and intended to regulate the entire life of the Catholic Church – Constantine's strong conviction was to make a religious unity within a shakable Roman Empire, and he tried to use this council for this goal –. The text explains rules on clerics, bishops, arranging councils, metropolitan rights (we can see the gradual institutionalization process in that), some heretic movements (Catharism, Paul of Samosata), apostates. Nevertheless, there are two considerable canons regarding distribution of the Holy Eucharist and about genuflection. Can. 18 underlines that liturgical abuse must be rejected, when deacons distributes the Holy Eucharist to priests (presbyters). According to the explanation, there is no canonical or theological basis or custom, which allows this act. It means that those who incapable to offer the Holy Sacrifice – deacons – have no authority to distribute the Holy Eucharist to those who do offer. The council points at another theological – liturgical abuse, when the deacons receive the communion before the bishops. For conclusion, the text clarifies that deacons must keep their place in the canonical order, and even do not allowed to seat among ordained priests.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes Particuliers* (Discipline générale antique, IV<sup>e</sup> – IX<sup>e</sup> s. I/2) [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, IX], Grottaferrata 1963. 56-73.

<sup>50</sup> JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 75-82.

<sup>51</sup> COD 14.

The second interesting canon is the very last (Can. 20), which is dedicated to certain liturgical acts on Sundays and Pentecost. The council orders for the faithful to remain standing during the prayers within the Holy Mass on these days.<sup>52</sup>

f. Council of Antioch (331)

This council is also focusing on the duty and rights of bishops, in detail; together with the effect on celebrating the Holy Eucharist by excommunicated clerics. Already the first canon calls our attention. It emphasizes that the offering of the Holy Sacrifice and celebrating the Holy Mass cannot be under personal initiatives, breaking up the unity of the Church and that communion which we inherited from Jesus Christ. Therefore, the liturgy of the Holy Mass is not a place to express independent concepts and ideas, which are not proved by the Church, based on the Holy Tradition. It is particularly true regarding celebration of Easter, “a Sacred solemnity which promotes the salvation”. Very similar theme arises in Can. 5 about those priests and deacons who separate themselves from their bishop, establishing an independent community, reject to follow the liturgical and teaching instructions of their bishop. These clerics must be removed their service and offices because were acting against the unity of the Church.<sup>53</sup>

g. Council of Gangra (about 340)

A very special disciplinary material is composed in this particular council. The texts are really brief and focusing on community problems of the Christian faithful. Every single canon concludes in: “be excommunicated”. Regarding our topic, there is a unique rule (Can. 5) which says: “If anyone teaches that Lord’s House (means: Church-building) can be contemned, and those gathering within that (which are teaching, sacrifice, and ritual of thanksgiving), be excommunicated.” The condemnation of a similar attitude can be read in Can. 20 on those who because pride or antipathy outrages those assemblies which are held at the burial place of martyrs and those liturgies which remember the memory of the martyrs.<sup>54</sup>

h. Council of Serdica (342-343)

This council is indispensable for the institutional history regarding bishops and metropolitan, particularly considering their duties and rights (including

---

<sup>52</sup> COD 16.

<sup>53</sup> JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 102-126.

<sup>54</sup> JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 85-99.

the Roman Pontiff's exclusive rights). There is no text in its material, which is basically a strict disciplinary list about liturgy, sacraments or sacramentals.<sup>55</sup>

i. Council of Laodicea (second half of the 4<sup>th</sup> century)

This text is semisynthetic. Among the topics can be found marriage cases, criteria on suitability for candidates of priesthood, condemnation some heresies, temporary goods of the Church, etc. Nevertheless, there are considerable liturgical rule too. The first – Can. 9 – speaks on those who are going to cemetery of heretics in order to pray or to celebrate Christian liturgy. This act sanctioned with excommunication. Can. 15 establishes who can sing from the “ambo”: only those, who are registered among the singers and sing properly from the liturgical book (other people's singing is forbidden. Regarding the reading of Saturday Can. 16 prescribes that in the Church-building Gospels and other Sacred Readings have to be read. Concerning Psalms there is also a rule in Can. 17, which reminds the readers of the pauses among the Psalms, and points out: do not read continuously the Psalms after each other, but insert a little silence after every Psalm in the liturgical assembly. Regarding the afternoon prayer (*nona*) and the evening prayer (*vespers*) the same council declares in Can. 18, that always the same prayer-liturgy must be done for these parts of the Liturgy of Hours.<sup>56</sup> About the prayers after the episcopal homily the text of Can. 19 makes clear, that after that the prayers have to be over the catechumens; then after them over the penitents (with hands imposition), after that the three prayers for the faithful. Only the ordained priest can go to the altar to receive the Holy Eucharist, for others it must be outside of the sanctuary. There is also a strict rule on subdeacons, who cannot leave the gate of the Church-building during the sacred liturgy, they must participate in the prayers at the doors of the sacred place, as Can. 43 instructs. Here, we need to underline, that no woman can attend to the altar during the sacred liturgy as Can. 44 establishes. About the Holy Mass Can. 56 instructs the priests, that they no enter and seat down within the sanctuary before the bishop stepped in. A very important essential canon is Can. 59, which regulates the songs and readings in the Church-building during the holy Mass. These songs and readings cannot be folk texts, but only from the canonical books of the Old and the New Testament. We can read the exhaustively list: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomy, Josue, Judges, Ruth, Ester, King I-IV, Chronicles I-II,

<sup>55</sup> JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 159-189.

<sup>56</sup> In detail cf. SZUROMI, SZ. A., *The Psalms and the Development of the Liturgy of Hours until the 6<sup>th</sup> century*, in HIDVÉGI, M. (ed.), *Oriental Studies and Interfaith Dialogue. Essays in Honour of József Szécsi*, Budapest 2018. 337-345, especially 341-343; cf. SZUROMI, SZ. A., *A zoltárok mint a megszentelt élet mindennapi kerete* (Teológiai Tanárok Konferenciája, Budapest, January 22<sup>th</sup> 2021).

Book of 150 Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Job, Twelve Prophets, Isaiah, Jeremiah, Bharuch, Lamentations and letters, Ezekiel, Daniel. From the New Testament: Mathew, Mark, Luke, John, Acts of Apostles, the seven canonical letter (Jacob, Peter I-II, John I-III, Jude), and fourteen letters of St. Paul.

Besides the Holy Sacrifice, the Council of Laodicea deals also with the baptism. According to its rule those who are preparing themselves to be baptized, ought to applicate for the sacrament at the latest during the second week of Lent, otherwise, they cannot be let for baptism (Can. 45). The catechumens, who prepare themselves for baptism, shall memorize the creed and present it from memory to the bishop (or priests) on Holy Thursday (Can. 46). After the baptism, the new members of the Church shall be anointed by “heavenly” chrism in order to participate in the Kingdom of Christ (Can. 48).<sup>57</sup>

#### j. Council of Chalcedon (451)

It contains 27 canons, mainly on dogmatic theological questions regarding Jesus Christ, the Blessed Virgin Mary; moreover, about disciplinary rules concerning bishops, priests and monks, deaconesses. There is an important canon on parishes, as an early conciliar canonical witness of developing the parish system, which – besides other administrative obligations – must fulfill the liturgical service and the administration of sacraments, in particular: to celebrate the Holy Eucharist, for the good of the faithful of the city (Can. 17).<sup>58</sup> The text of “Tomus ad Flavianum” – addressed to the council by Pope Leo the Great and took place in the text of the council – also contains numerous references to the administration of baptism, besides the precise explanation of the true faith.<sup>59</sup>

## 2. *Textual comparison between the conciliar regulations and the canonical collections*

a) In order to summarize the overview about the early Oriental conciliar legislation’s influence on the later Western universal canonical collections (supplemented with Council of Elvira and Council of Arles), we make distinction between the chronological and systematical collections.<sup>60</sup> Obviously, those

<sup>57</sup> JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 130-155.

<sup>58</sup> COD 95.

<sup>59</sup> COD 77-82.

<sup>60</sup> Cf. MARTÍN MARTÍNEZ, I., *La terminología de las fuentes de la norma jurídica. La norma en el derecho canónico* (Actas del III Congreso Internacional del Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 ottobre 1976), I. Pamplona 1979. 799-816.



chronological canon law collections, which contain the above listed councils, they conserve the entire text of them, including the above highlighted canons regarding liturgy, sacraments and sacramentals. The most important of them is the *Collectio Dionysiana (Dionysio-Hadriana)* and the *Decretales Pseudo-Isidorianae*.

b) The systematic collections however are different, because those thematically select the canonical material and for the early 11<sup>th</sup> century, the liturgical and sacramental discipline had developed a lot. A detailed description of this particular theme took place in independent liturgical books (e.g., *Sacramentarium Leonianum* [between 5<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries]<sup>61</sup>, *Liber sacramentorum Romanae = Sacramentarium Gelasianum* [around 750]<sup>62</sup>), which sometimes were bound together with canonical collections. Nevertheless, the early Oriental material made a strong influence on the *Decretum Burchardi Wormatiensis*, on the *Collectio Anselmi Lucensis* and Ivo's canonical work (*Decretum, Panormia, Tripartita*).<sup>63</sup> Through these indicated collections, several mentioned canons have taken place in the *Decretum Gratiani*, but mainly not in its third part: *de consecratione*.

Based on the two lists above, I can describe those explained liturgical canons, which became part of the systematic collections, up to the *Decretum Gratiani*: Arles I (c. 12)<sup>64</sup>; Neocesarea (c. 12)<sup>65</sup>; Nicaea I (cc. 18, 20)<sup>66</sup>; Gangra (c. 20)<sup>67</sup>; Laodicea (cc. 46, 56)<sup>68</sup>; Chalcedon (c. 17)<sup>69</sup>.

## CONCLUSION

The 7-9 century legislation (e.g., *Collectio Hibernensis*<sup>70</sup>) made a fundamental influence on the systematic canonical collections' liturgical and sacramental discipline. Nevertheless, the gradually growing number of patristic texts – supplied with some important papal decrees – have become those sources (i.e. St. Cyprian, St. Ambrose, St. Augustine and St. Gregory the Great), which

<sup>61</sup> FELTOE, C. L. (ed.), *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge 1896.

<sup>62</sup> WILSON, H. A. (ed.), *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford 1894.

<sup>63</sup> Cf. SZUROMI, SZ. A., *A snapshot from the process of the textual – development of Ivo's works* (Comparative analysis of Angers, Bibliothèque Municipale, Ms. 369 with BAV Reg. lat. 973 and other textual witnesses), in *Ius Ecclesiae* 18 (2006) 217-238.

<sup>64</sup> C. 14 q. 4 c. 2: FRIEDBERG I. 736.

<sup>65</sup> D. 57 c. 1: FRIEDBERG I. 224.

<sup>66</sup> C. 14 q. 4 c. 7: FRIEDBERG I. 737; D. 3 c. 10 de cons.: FRIEDBERG I. 1355.

<sup>67</sup> D. 30 c. 9: FRIEDBERG I. 108.

<sup>68</sup> D. 4 c. 58 de cons.: FRIEDBERG I. 1383; D. 95 c. 8: FRIEDBERG I. 334-335.

<sup>69</sup> C. 16 q. 3 c. 1: FRIEDBERG I. 788.

<sup>70</sup> FOWLER-MAGERL, L., *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 21), Hannover 2005. 46-50.



defined the contents of this particular disciplinary field (i.e. liturgy) much more precisely, within the major Western canon law collections – including the *Decretum Gratiani* – as compared with the early conciliar sources. It is also true regarding the pseudo-Apostolic collections.

*Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.  
Pázmány Péter Catholic University  
szuromi.szabolcs@ppke.hu*



Lóránd UJHÁZI

## NUPTIAL PROHIBITIONS IN THE CURRENT CODE OF CANON LAW (CAN. 1071)\*

I. THE CURRENT LEGISLATION, *1. The condition of permitted assistance in case of marriage prohibition*; II. TRANSIENTS; III. THE MARRIAGE OF THOSE WHOSE MARRIAGE CANNOT BE CONTRACTED OR RECOGNIZED ACCORDING TO THE NORM OF CIVIL LAW; IV. A MARRIAGE OF A PERSON WHO IS BOUND BY NATURAL OBLIGATIONS TOWARD ANOTHER PARTY OR CHILDREN ARISING FROM A PREVIOUS UNION; V. A MARRIAGE OF A PERSON WHO HAS NOTORIOUSLY REJECTED THE CATHOLIC FAITH; VI. A MARRIAGE OF A PERSON WHO IS UNDER A CENSURE; VII. A MARRIAGE OF A MINOR CHILD BELONGING TO THE FAMILY; VIII. A MARRIAGE THROUGH A PROXY; CONSEQUENCES

KEYWORDS: Nuptial prohibitions, transients, civil law, rejection of the Catholic faith, censure, natural obligations, minor child

In the current Code of Canon Law the legislator discusses the nuptial prohibitions under the activities – examination and catechism of spouses – preceding the marriage. These are facts in case of which the parish priest or his representative (Can. 1112) cannot assist at the marriage without the ordinary’s permission.

Canon 1071 codifies these circumstances and their legal effects. It distinguishes seven categories. It is forbidden to assist at

- a marriage of transients (or *vagi*);
- a marriage which cannot be recognized or celebrated according to the norm of civil law;
- a marriage of a person who is bound by natural obligations toward another party or children arising from a previous union;
- a marriage of a person who has notoriously rejected the Catholic faith;
- a marriage of a person who is under a censure;
- a marriage of a minor child when the parents are unaware or reasonably opposed;
- a marriage to be entered into through a proxy as mentioned in Canon 1105.

In this study I am discussing the general principles first six cases. I am just touching the case of a marriage through a proxy, as it is thoroughly elaborated in the current law and literature, so it should be the subject of a separate study. In some cases I refer to the Code of Eastern Churches.

## I. THE CURRENT LEGISLATION

Most of the listed nuptial prohibitions already existed in the CIC (1917), but the previous Code mentioned them in more canons.<sup>1</sup> The newness of the current Code is that it gathered the legislation under one canon, and reduced the number of circumstances which prohibit – but non invalidate – marriage. Besides, the new Code contains prohibitions that could not be found in the previous CIC yet. Their implementation resulted from changed social situation and the concept of the Second Vatican Council.<sup>2</sup> Such new prohibitions are the consideration of the civil law (Can. 1071, §. 1, 2°) or the obligations toward another party from a previous marriage (Can. 1071, §. 1, 3°).

The list of Canon 1071 is not exhaustive.<sup>3</sup> Regulations that require the legislator's and the ordinary's permission to contract a marriage lawfully can be found in other points of CIC (Can. 1102, §. 2-3 Cann. 1124-1126, Can. 1130). In addition, there is the judicial prohibition *vetitum* (Can. 1684, §. 1.).<sup>4</sup> It is the case when the nullity of the previous marriage is declared with judicial sentence, but the judge adds a clause which prohibits either or both partners from a new marriage. It happens when it can be assumed from the case file that the person would not be able to contract a new, valid marriage. The CIC does not mention this category among the above-mentioned prohibitions, but it is a known and regulated possibility in judicial proceedings. Contrary to the Code of the Latin Church, CCEO mentions this case among the prohibitions (Can. 789, 5<sup>o</sup>). Namely, it expressly forbids the minister to bless the marriage of those who are prohibited to contract a new marriage with the *vetitum* of the sentence until they accomplish the required conditions.<sup>5</sup>

\* The work was created in commission of the National University of Public Service under priority research project titled: Sustainable Security and Social Environment in the "Security and Defense Research Group" Faculty of Military Science and Officer Training.

<sup>1</sup> KNECHT, A., *Handbuch des katholischen Eherechts*, Freiburgim Breisgrau 1928. 191-201. BÁNK, J., *Connubia Canonica*, Romae 1969. 100-122.

<sup>2</sup> VITALI, E. – BERLINGÒ, S., *Il matrimonio canonico*, Milano 1917. 6-7. REDALLI, C., *Il concetto di diritto canonico nella canonistica postconciliare* in ERRÁZURIZ, C. J. – NAVARRO, L. (a cura di), *Il concetto di diritto canonico, storia e prospettive*, Milano 2000. 72-107.

<sup>3</sup> However according to Francesco Bersini the list of prohibition is exclusive in Canon 1071 due to the uniformity of marriage related pastoral care. BERSINI, F., *Il diritto canonico matrimoniale*, Torino 1994. 39.

<sup>4</sup> MARTÍN, J. G., *Il vetitum di contrarre matrimonio ai sensi dei cann. 1077 e 1684, § 1*, in *Revista española de derecho canonico* 71 (2014) 559-614. See also: SCOPONI, P., *I divieti matrimoniali in casi singoli*, Roma 2011. For the importance of *vetitum* after instruction of *Dignitas Connubii* see: C. MONTALENTI, *Alcune osservazioni sull'istruzione «Dignitas Connubii» e il divieto di passare a nuove nozze imposto tramite sentenza o decreto*, in *Ius Ecclesiae* 20 (2008) 159-178.

<sup>5</sup> POSPISHIL, V., *Eastern Catholic Marriage Law*, New York 1991. 261. The required conditions, according to the author, for example: psychiatric treatment or the abolition of the reason for annulling.

Prohibition affects the lawful but not the valid contraction of a marriage. It is not worded expressly in canon 1071, but it is obvious from the basic principles, traditions and practice. It is a basic principle that a law can be the condition for the validity of a legal act only if it is directly expressed by the legislator in the text of the law.<sup>6</sup> However, the introductory of Canon 789, which deals with prohibition, of the Eastern Canon Law (CCEO) clarifies the legal effects of the prohibitions, as they touch only the lawfulness of the bound.

The author's criticism regarding the canonical concept of 'lawfulness' is not unreasonable. Prohibitions, contrary to impediments, have no effect on the validity of a marriage.<sup>7</sup> Therefore, there is no compliance in pastoral life in this field.

Some authors add that marriage prohibitions are not for marrying couples expressly, but for ministers,<sup>8</sup> and they are not for permitted bounds but for permitted assistance.<sup>9</sup> So, from the parties the bound is not only valid but permitted as well.<sup>10</sup>

### *1. The condition of permitted assistance in case of marriage prohibition*

In the cases listed in Canon 1071, the parish priest assists lawfully if he has the permission of the local ordinary. The ordinary measures freely whether he gives or denies giving the requested permission. The CCEO (Can. 789, 6°), regarding giving permission, does not speak about an ordinary but the local "hierarchy".

Canon 1071, "Except in a case of necessity, a person is not to assist without the permission of the local ordinary at", reveals that the legislator keeps 'the case of necessity' comparable to the situation when the ordinary gives permission to contract the marriage.

During the revision of the Code of Canon Law the plan was rejected which in only case of the danger of death would have given power to the minister to assist without permission of the ordinary whenever the above mentioned marriage prohibitions exist.<sup>11</sup> Possibly, the reason for rejection was that the legislator considered that the too strong limitation of right for marriage (the *ius connubii*) with the category of marriage prohibition would have been

<sup>6</sup> BERSINI, F., *Il diritto canonico matrimoniale*, 39. MARTÍN, J. G., *Il vetitum di contrarre matrimonio ai sensi dei cann. 1077 e 1684, § 1*, 39.

<sup>7</sup> CUNEO, J. J., *Restrictions on Marriage Following Prior Union with Continuing Obligations*, in COGAN, P. (ed.), *CLSA Advisory opinions, 1984-1993*, Washington 1995. 338-340.

<sup>8</sup> In case of a mixed marriage (Can. 1126), permission does not refer to the pastor directly.

<sup>9</sup> MARZO, Á. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, III/2. Montréal 2004. 1134 (RINCÓN-PÉREZ, TH.).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Communicationes* 9 (1977) 143.

contrary of general concept of current regulation. The concept and the objective assessment of the case of necessity is not straightforward. There are no precise standards which situation can be specified as a case of necessity. Some authors think that lack of time or state of war, serious epidemic are such cases.<sup>12</sup> Experience can give orientation to measure circumstances.

## II. TRANSIENTS

According to the first category of Canon 1071, if one or both parties are transients, it is necessary to have the permission of the ordinary to contract a marriage. A transient is someone who does not have provisionally or permanently a domicile or quasi-domicile anywhere (Can. 100).<sup>13</sup> The life of such a person is unsteady, therefore the appearance of mental problems or other difficulties (like alcohol or drug)<sup>14</sup> is not rare. Mental problems culminate in such measure that can result in the invalidity of the marriage (Can. 1095).<sup>15</sup>

Controlling the free state of transients can also cause difficulties.<sup>16</sup> The minister cannot or hardly can satisfy the legislator's demand to check the free status and suitability of those entering into marriage (Can. 1066).<sup>17</sup> Therefore the situation can happen that such a person already contracted a canonical marriage, but because of their lifestyle the marriage was not documented in accordance with the requirements. It affects the validity of the marriage, too.

Regarding transients, the Holy See published regulations before the codified law. The Council of Trent's<sup>18</sup> and Pope Urban VIII's breve, *Exponi nobis*, issued on August 14, 1627 and the document of the Holy Office, issued on June 7, 1867<sup>19</sup> prohibited parish priests to assist in the marriage of transients. So, the 1917 Code of Canon Law (Can. 1032) adopted a canonical regulation that held great historical background.<sup>20</sup>

<sup>12</sup> VITO PINTO, P. (a cura di): *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2004. 636 (FAGIOLO, V.)

<sup>13</sup> CORIDEN, J. – GREEN, TH. – HEINTSCHEL, D. (ed.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York – Mahwah 1985. 753 (DOYLE, TH. P.)

<sup>14</sup> SILVESTRI, P., *La nullità del matrimonio canonico – Raccolta di sentenze*, Napoli 2004. 99-149.

<sup>15</sup> SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2006. 239-248.

<sup>16</sup> SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico*, 178.

<sup>17</sup> VITO PINTO, P. (a cura di): *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2004. 636 (FAGIOLO, V.)

<sup>18</sup> De Ref, sess., XXIV, can. 7.

<sup>19</sup> Cp. SC. Off., *Saepe ad hanc*. Litt., 07/06/1867, in GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, IV. Romae 1926. 303-305.

<sup>20</sup> PETROVITS, J., *The New Church Law on Matrimony*, Philadelphia 1921. 62-63.

According to the previous Code of Canon Law, not only the ordinary, but his representative could permit transients to contract a marriage. The priests mentioned in the Code of 1917 were the deans of diocese with an extensive size.<sup>21</sup> The instructions issued by Congregation for the Sacraments on July 4, 1921<sup>22</sup> and June 29, 1941<sup>23</sup> extended prohibition, which referred to transients, to refugees and immigrants. As it was an extended explanation added to the previous Code. Today there is disputed whether the prohibition would refer only to transients literally, or to refugees and immigrants as well.<sup>24</sup> Due to the current migration crisis the “classic prohibition” of “transients” from the sacrament of marriage become extremely vital. Millions of refugees and migrants arrive in Europe without documents. It is difficult, if it is not impossible, to check the free state, mental health, cultural background etc. people who are the “transients” of our days.<sup>25</sup> In their case free status should be checked more thoroughly during personal preparation to enter marriage.<sup>26</sup>

The prohibition can be abolished easily if one of the parties has a residence, as the other party can move there, this way they can acquire domicile or quasi-domicile (Can. 102). Some authors’ views – that point out that before giving permission the ordinary should examine the reason for being transient – should be taken into consideration. The reasons can be mainly: travelling, way of living, business, mental illness, migration, etc. However, these reasons have different effects on matrimonial bounds.<sup>27</sup>

### III. THE MARRIAGE OF THOSE WHOSE MARRIAGE CANNOT BE CONTRACTED OR RECOGNIZED ACCORDING TO THE NORM OF CIVIL LAW

Extension of the effect of the civil law – as a prohibition from the canonical marriage – is a novelty of the current Code. According to the regulations of the Second Vatican Council, any redundant tension between civil and ecclesiastical legislation should be avoided (*Gaudium et Spes* 47). However, it is not the case when the legislator orders to keep the entire legal effects of civil regu-

<sup>21</sup> SIPOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, Pécs 1940. 73.

<sup>22</sup> SC. Sacr., Instr., *Iterum conquesti* (4 iul. 1921), n. 4: *AAS* 13 (1921) 349.

<sup>23</sup> SC. Sacr., Instr., *Sacrosanctum matrimonii* (29. iun. 1941.), n. 6: *AAS* 33 (1941) 303.

<sup>24</sup> UJHÁZI, L.: *Törvénymagyarázat az Egyházban (16-18. kánon)*, in *Iustum Aequum Salutare* V/3 (2009) 103-105.

<sup>25</sup> UJHÁZI, L., *Humanitarian and Pastoral Furtherance of Refugees in the Catholic Church*, in *Pázmány Law Review* 4 (2015) 341-364.

<sup>26</sup> TERRANEO, G., C. 1071 *La licenza dell'ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1988) 96.

<sup>27</sup> BEAL, J. P. – CORIDEN, J. – GREEN, TH. (ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 1989. 1268 (BEAL, J. P.).

lations in the Canon law (Can. 22).<sup>28</sup> Civil law obstacles do not have the same effects to the validity of canonical marriage. They are merely prohibitions from the side of the Canon law, but they do not nullify the canonical bond.

As for the marriage, the ecclesiastical legislator wants the marriage of the catholic to be under the same civil legal treatment as the marriage of other citizens – for example in property, family or labour law etc. questions. In some cases, civil law can regulate the validity of a marriage in contrast to ecclesiastical law. Differences can arise for example from the minimum age, blood relationship within specified degrees, adoptive relationship or determination of the mental ability to contract a marriage etc.<sup>29</sup>

The most frequent problem in everyday life is when the catholic, required to have canonical marriage, contract a marriage only on a civil platform, and without dissolving this bound they wish to contract a canonical marriage with another partner. As far as the canon law concerned, they are free but their marriage cannot be recognized on a civil forum. During the revision of the Code it came up that an ‘existing civil marriage’ should be considered as an diriment impediment in ecclesiastical marriage law. So this way, someone who contracted a civil marriage could not have contracted a valid canonical marriage until the civil bound was dissolved.<sup>30</sup> The plan was rejected because in this case the civil ‘bound’ would have been recognized too high level in case of people who were obliged to have a canonical bound.<sup>31</sup>

Similar case when the Pope dissolves the contracted and non-consummated marriage (Can. 1698, § 2) but on a civil forum the bound still exists.<sup>32</sup> The same can happen when a competent ecclesiastic tribunal declares the nullity of the canonical bound,<sup>33</sup> but the civil dissolution has not happened yet. Therefore, though canonically questionable, practically it is understandable that lots of ecclesiastical tribunals do not start the suit regarding the investigation of the marriage validity until the civil dissolution has taken place.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> BONI, G., *La rilevanza del diritto dello stato nell'ordinamento canonico*, Milano 1998. 1-24, 163-243.

<sup>29</sup> TERRANEO, G., *C. 1071 La licenza dell'ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1988) 97. For the competence of Church see: D'AVACK, A., *Impedimenti al matrimonio (diritto canonico)*, in AA. VV. *Enciclopedia del Diritto*, Milano 1970. 251-260.

<sup>30</sup> *Communicationes* 9 (1977) 362.

<sup>31</sup> It is not quite clear either what level of appreciation such a cohabitation form would have had. MARZOA, Á. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, III/2. Montréal 2004. 1138 (RINCÓN-PÉREZ, TH.).

<sup>32</sup> ARROBA CONDE, M. J., *Diritto processuale canonico*, Roma 2006. 618.

<sup>33</sup> MAMBERTI, D., *La scienza canonica di fronte alla legge di riforma dei processi di nullità matrimoniale*, in FRANCHESCI, H. – ORTIZ, M. (a cura di), *Ius et matrimonium II – Temi processuali e sostanziali alla luce del Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. Roma 2017. 16-24.

<sup>34</sup> PRADER, J., *Il matrimonio in oriente e in occidente*, Roma 2003. 92.



It can happen that with the civil dissolution the canonical prohibition ends as well. If there is a mere civil impediment between the partners, and a competent secular authority grants dispensation from the impediment, then the canonical prohibition ends as well.

A difficulty may arise from the fact that it is difficult for the person who assists at marriage or contracts the investigation (Can. 1070), to check whether the marriage can be contracted on a civil forum or not.<sup>35</sup> In our days the privacy and sensitive personal data are highly protected. Personal documents, including a person's marital status, that are revealed voluntarily can be useful.

#### IV. A MARRIAGE OF A PERSON WHO IS BOUND BY NATURAL OBLIGATIONS TOWARD ANOTHER PARTY OR CHILDREN ARISING FROM A PREVIOUS UNION

This prohibition is also a novelty of the current CIC. On one hand, the legislator wants to promote natural justice, Christian love and honesty.<sup>36</sup> With the regulation, on the other hand, the legislator wanted to avoid scandals which might appear in these cases.<sup>37</sup> However, natural obligations from a previous union, no matter how significant they are, cannot restrict the right to a marriage, so the facts were not introduced into the current law as an impediment, but as a prohibition only.

The first draft used 'illegal bound' to phrase obligation.<sup>38</sup> Later this phrase was changed to the current text. It is understandable, as it is not only about obligations from illegal bounds. Natural obligation can arise from living together without a civil marriage, from a civil marriage or from a dissolved canonical marriage. An obligation can arise from an annulled canonical marriage. What is more, natural obligation can arise from a valid sacramental marriage, too when one of the parties dies but the other's obligations still exist toward the children arising from the union. The latter is interesting, as it is absolutely accepted if the widow or the widower gets married again. In this case the legislator's motivation was the protection of children and justice, nevertheless a marriage contracted among such circumstances is common and accepted.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> FRANCHESCI, H., *Preparazione al matrimonio e prevenzione della nullità*, in FRANCHESCI, H. – ORTIZ, M. (a cura di), *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, Roma 2009. 84-87.

<sup>36</sup> For the analysis of natural law and obligations see: FRIVALDSZKY, J., *Diritto naturale senza natura umana?* in MALO, A. (a cura di), *Natura, cultura, libertà: storia e complessità di un rapporto: comunicazioni del convegno della Facoltà di filosofia*, Roma 2010. 113-123.

<sup>37</sup> D'AURIA, A., *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, Roma 2007. 335

<sup>38</sup> *Communicationes* 9 (1977) 144-145.

<sup>39</sup> AYMANS, W. – MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2007. III. 421.

Though CIC expressly mentions ‘living together’, there are people who – in spite of the general rule<sup>40</sup> – interpret the Canon broadly, and they emphasize that natural obligation can arise from a causal relationship or from one sexual intercourse.<sup>41</sup>

It is not easy to control who has natural obligations toward children from a previous union, in particular toward the partner.

In other cases, the partner’s interest and the basic principle of ethical justice are also taken into consideration by the legislator when a polygamous marriage is over (Can. 1148, §. 3).

#### V. A MARRIAGE OF A PERSON WHO HAS NOTORIOUSLY REJECTED THE CATHOLIC FAITH

During the revision of the Code some recommendations that would have put the rejection of Catholic faith among diriment impediments arose.<sup>42</sup> These recommendations were rejected saying that the notorious rejection of Catholic faith could not result in the excessive limitation of the right to marriage. So was the recommendation that would have classified those who had been baptized but had never received Catholic education under prohibition rejected.<sup>43</sup> The rejection is understandable in this case, too, as neglecting the Catholic faith does not mean the notorious rejection of the Catholic faith.

Besides, there were – not groundless – recommendations according to which the phrase ‘notorious rejection of the Catholic faith’ should be explained in the Code as its meaning was not obvious.<sup>44</sup> Eventually, it did not happen, and the expression got into Canon 1071 without explanation and clarification. The clarification of the phrase ‘notoriously’ would have been important, because if the rejection was not notorious, the ordinary did not have to give permission to contract a marriage.<sup>45</sup>

The previous Code declared that the „notorious rejection” meant not only when a person joined to a non- Catholic sect, or to a society rejected by the

<sup>40</sup> “Laws which establish a penalty, **restrict the free exercise of rights**, or contain an exception from the law are subject to strict interpretation.” (Can. 18)

<sup>41</sup> ТОЈО, М. С., *Matrimonio de quien esté sujeto a obligaciones naturales nacidas de una unión precedente*, in *El matrimonio. Cuestiones de Derecho administrativo-canónico*, Salamanca 1990.110. See also: SLATINEK, S., *Faith of the Fiancés and the Marriage Promise/Vera zaročencev in poročna obljuba*, in *Bogoslovni vestnik* 78 (2018) 401-413.

<sup>42</sup> *Communicationes* 9 (1977) 144.

<sup>43</sup> *Communicationes* 9 (1977) 145.

<sup>44</sup> *Communicationes* 9 (1977) 144-145; 5 (1973) 71.

<sup>45</sup> D’AURIA, A., *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, 83.

Church (Can. 1065 §. 1).<sup>46</sup> However, this was neither a crystal-clear definition about what the notorious rejection meant. The term non “Catholic sect” related to matrimonial impediment of mixed marriage regulated in canon 1060 of the last Code of Canon Law.<sup>47</sup> The expression of society rejected by Church was related to penal law. The terminology was clarified by Code itself or Holy See’s documents which were promulgated after the publication of previous Code. Forbidden communities usually meant freemason communities.<sup>48</sup> Generally, atheist, anticatholic and anticlerical attitude characterized the organisations.<sup>49</sup> As far as communist movements and parties concerned, the Holy See declared in its 1949 decree that after conduction a general investigation, the communist could be admitted to marriage. If a contracting partner was an atheist at the same time, the canonical marriage could not be allowed.<sup>50</sup> There was a draft which would have kept the phrasing of the previous CIC, but eventually the reference to forbidden or “damned” communities did not get into the law.<sup>51</sup>

Furthermore, the old CIC defined the meaning of ‘notorious delict’ as well (1917 CIC, Can. 2197). According to this, a delict was notorious if it was committed publicly, and it easily became known.<sup>52</sup> By analogy, ‘notorious rejection of the Catholic faith’ meant that it happened in public, or “is in such circumstances that it can be prudently judged that it will easily become known” (See 1917 CIC, Can. 2197, 1°).

According to the Apostolic exhortation, *Familiaris Consortio* “However, when in spite of all efforts, engaged couples show that they reject explicitly and formally what the Church intends to do when the marriage of baptized

<sup>46</sup> “The faithful shall be discouraged from contracting marriage with those who have either notoriously rejected the Catholic faith, even if they have not gone over to a non-Catholic sect, or those who are enrolled in society damned by the Church.” (CIC 1917, Can. 1065, 1. §.)

<sup>47</sup> SCHENK, F., *The Matrimonial Impediments of Mixed Religion and Disparity of Cult*, Washington 1929.

<sup>48</sup> Can. 2335 (CIC 1917). See also: DE PAOLIS, V. – CITO, D., *Commento al Codice Diritto Canonico Libro VI*, Roma 2008. 316-317.

<sup>49</sup> For this see: EICHMANN, E. – MÖRSDOERF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, München-Paderborn-Wien 1958. 177. HENEGHAN, J., *The Marriages of Unworthy Catholics: Canons 1065 and 1066*, Washington 1944.

<sup>50</sup> SC. Off. Decl., 11/08/1949: *AAS* 41 (1949) 427-428. For this see also TRASATTI, S., *La croce e la stella*, Milano 1993. 223-226.

<sup>51</sup> *Communicationes* 9 (1977) 144-145.

<sup>52</sup> “Delictum est: Notorium notorietate facti, si publice notum sit et in talibus adiunctis commissum, ut nulla tergiversatione celari nulloque iuris suffragio excusari possit.” (Can. 2197, 3°) According to commentary of Stanislaus Woywod and Callistus Smith: “An offense is public, if it has already been divulged, or if it was committed under or attended by such circumstances that its divulgation may and must be prudently considered easily possible.” WOYWOD, S. – SMITH, C., *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, New York-London 1952. 448. See also PARRÉS, C., *The Concept of Division of Crimes into Public, Notorious and Occult according to the Code of Canon Law*, Rome 1952.

persons is celebrated, the pastor of souls cannot admit them to the celebration of marriage. In spite of his reluctance to do so, he has the duty to take note of the situation and to make it clear to those concerned that, in these circumstances, it is not the Church that is placing an obstacle in the way of the celebration that they are asking for, but themselves.”<sup>53</sup> Though the Apostolic exhortation can be a starting point, it does not word either who the person is that rejects the faith notoriously, but it summarizes the lack of faith and religious behaviour at which a pastor cannot assist.

The Code of Canons of the Eastern Churches gives a short clarification regarding the rejection of Catholic faith. According to this, rejecting the faith does not definitely mean that the person joins a non-Catholic Church or ecclesial communion (CCEO, Can. 789, 6°).<sup>54</sup> Anyone who joins a community with respect to its rules<sup>55</sup> or visits its meetings with persuasion becomes a member. No single occasion nor visits out of curiosity or study make anyone a member of a community, so prohibition does not exist in this case.

The aim of this prohibition – as disparity of cult (Can. 1086, §. 1) and the institution for the mixed marriage (Cann. 1124-1129) – is to protect the faith of the Catholic partner. In case of a partner who rejected the Catholic faith notoriously, there is the danger that Catholic baptism and education cannot be guaranteed for their children. So, the legislator’s request that the ordinary, when granting a permission, should be as careful as in case of a mixed marriage or a disparity of cult, is justifiable (Can. 1071, §. 2). He is allowed to grant permission only if he is convinced that it is possible to protect the Catholic faith.<sup>56</sup>

## VI. A MARRIAGE OF A PERSON WHO IS UNDER A CENSURE

The 1917 Code mentioned notorious sinners and those who were under censure together (CIC [1917] Can. 1066). The authors called them ‘the unworthy’ in a collective term.<sup>57</sup> The pastor must have not assisted both if they refused to go to sacramental confession or to be reconciled to the Church before marriage. However the Code took exception and the pastor could assist at their marriage in “grave reason” but he should have – if it was possible – consulted

<sup>53</sup> JOANNES PAULUS II, Litt. Ap. *Familiaris consortio*, (22. sept. 1981), art. 68: *AAS* 74 (1982) 163-165.

<sup>54</sup> POSPISHIL, V., *Eastern Catholic Marriage Law*, 261.

<sup>55</sup> SIPOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 162. HENEGHAN, J., *The Marriages of Unworthy Catholics: Canons 1065 and 1066*, Washington 1944.

<sup>56</sup> SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, 181.

<sup>57</sup> SIPOS, I., *A katolikus házasságjog rendszere*, 163.

with ordinary.<sup>58</sup> To determine the meaning of ‘the grave reason’ was left up to administer and canonists who regarded concubinage or merely the danger of a civil contract such a case.

The current legislation does not mention notorious sinners nor the fact that a person who is under censure must reconcile with the Church in order to get permission to contract a marriage. The latter reference is superfluous, as the general regulation referring to censure reveals it.<sup>59</sup> The aim of the censure is that the person on whom the sentence is imposed can complete reconciliation with the Church and approach the sacraments again (Can. 1312).<sup>60</sup> In case of prohibition censure means excommunication (Can. 1331) and interdict (Can. 1332) only. It is no use speaking about the third censure, suspension (Can. 1333), because it refers to only clerics, who are under the impediment of the sacred order at the same time (Can. 1087).<sup>61</sup>

In case of the sacrament of the marriage the legislator differs from the general regulation. Namely, it is a canonical principle that those who are under censure are forbidden to receive sacraments (Can. 1331, Can. 1333).<sup>62</sup> However, in case of prohibition the ordinary has the right to give permission to contract a marriage.<sup>63</sup> This derive from the fact that the marriage is the person’s natural, inalienable right that cannot be restricted by sinfulness or criminal law. The legislator also wanted to avoid that people under such a sentence could live in partnership only, or could contract a marriage on a civil platform only.<sup>64</sup> As censure does not mean that the person is not a member of the Church or is not a Christian, therefore a contracted, valid marriage will be a sacrament as well.<sup>65</sup>

The Code of Canons of the Eastern Churches does not mention censure, but it speaks about those people who are under imposed, ecclesiastical penalty. The phrasing is logical, as oriental tradition does not know censure as a canonical penalty category.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> BOUSCAREN, T. L. – ELLIS, A., *Canon Law. A Text and Commentary*, Milwaukee 1946. 465.

<sup>59</sup> GREEN, T., *Penal Law Revisited: The Revision of the Penal Law Schema*, in *Studia Canonica* 15 (1981) 155-156.

<sup>60</sup> DE PAOLIS, V. – CITO, D., *Commento al Codice Diritto Canonico Libro VI*, 120-123.

<sup>61</sup> D’AURIA, A., *Gli impedimenti matrimoniali*, Roma 2002. 123-132. MAURO, T., *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi: ordo, votum disparitas cultus*, in *Gli impedimenti matrimonio canonico*, Città del Vaticano 1989. 177-202. See also: GIL HELLÍN, F., *La famiglia, ambito della procreazione*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, Città del Vaticano 2007. 81-94.

<sup>62</sup> Naturally, the risk of death is a special circumstance in this case, too.

<sup>63</sup> MARZOA, Á. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, III/2. Montréal 2004. 1143 (RINCÓN-PÉREZ, TH.).

<sup>64</sup> D’AURIA, A., *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, 84.

<sup>65</sup> CALABRESE, A., *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 2006. 105-108.

<sup>66</sup> PRADER, J., *Il matrimonio in oriente e in occidente*, 93.

## VII. A MARRIAGE OF A MINOR CHILD BELONGING TO THE FAMILY

If the parents are not aware of the child's willingness to contract a marriage, or they reasonably oppose the marriage, the pastor cannot assist without the ordinary's permission. The aim is the prohibition is to protect the family, especially the relationship between the parents and the children.<sup>67</sup> Or rather, it harmonizes with other sections of the current ecclesiastical legislation which regards the parents as the children's primary educators (Can. 219).

In the current canon law, a person is minor below eighteenth year of age (Can. 97). The prohibition contrary to the impediment of lack of age (Can. 1083), does not refer to the validity of the marriage, but to the lawfulness of a marriage. Referring to the age limit and the valid contraction of a marriage, Canon 1083, §. 1 gives orientation. According to the legislator, the necessary minimum age to contract a valid marriage is fourteen in case of women, and sixteen in case of men. So, this prohibition refers to a short period which is between the age of fourteen and eighteen in case of women, and between sixteen and eighteen in case of men.

In some cultures – Jewish, Roman, Greek, German – paternal power was so significant that parental agreement was required to contract a permitted or valid marriage. In the history of the Church there were views according to which minors could contract a valid marriage only if they had the parents' agreement. Even more, some views claimed that parents could annul their minors' contracted marriage. However, this view never became the official view of the Church. Even more, master Gratianus says that minors' marriage is valid, but not permitted without the parents' agreement.<sup>68</sup> The Council of Trent says the same: the marriage is valid without the parents' permission, but the Church disapproves it.<sup>69</sup>

The legislator's general desire is that a person should make a decision regarding marriage when they are of age. However, the legislator gives the possibility for minors to contract a marriage with the ordinary's permission.

This could even happen if parents do not know about the marriage, or they reasonably oppose it. These can be such special cases when the parish or the ordinary has such information that they do not want to tell the parents.<sup>70</sup> Besides, it is worth pursuing to avoid scandals. Namely, in case of minors the question of psychic capability and maturity also arises (Can. 1095). As in the civil legislature of most countries it is not allowed to contract a marriage be-

<sup>67</sup> MARZOA, Á. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, III/2. Montréal 2004. 1144 (RINCÓN-PÉREZ, TH.).

<sup>68</sup> D. 32. 12. 2.

<sup>69</sup> De ref. c. 1. Sess. XXIV, I.

<sup>70</sup> MARZOA, Á. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, III/2. Montréal 2004. 1144 (RINCÓN-PÉREZ, TH.).

fore the age of eighteen, the prohibition of minors is twofold, as the pastor, because of the above mentioned secular laws, cannot assist at the marriage (Can. 1072, 2°).<sup>71</sup>

Parents have to present reasonable arguments against the marriage. The assessment of the arguments is the parish's or the pastor's responsibility. The current law does not give any clues to this. Furthermore, it is possible that an opposition in a social or culture sphere is not an opposition in another one.<sup>72</sup> Reasonable arguments for contracting a marriage can be too, for example: pregnancy, a born child and therewith the partners' interests.<sup>73</sup>

### VIII. A MARRIAGE THROUGH A PROXY

In spite of the fact that CIC allows marriages to be contracted through a proxy, the Code does not consider this mode of marriage as a regular way. Hence, it is generally forbidden to contract a marriage this way. If anyone chooses this way to contract a marriage, CIC determines its conditions of validity particularly (Can. 1105).

CCEO discusses the marriage through a proxy separately, too (Can. 837, §. 2). However, CCEO does not mention this type of marriage contraction among prohibitions.

In the history of the Church there was a view according to which a marriage through a proxy did not have a sacred character. Naturally, this view was rejected, because the validity and the sacrament of two Christians' marriage cannot be separated from each other.

### CONSEQUENCES

It is the merit of the new Code of Canon Law that the current prohibitions (previous impediments), which could be found in different places in the previous Code, were organized under one single canon. Beside simplification, the other aim was to take into consideration both the changed social situation and the principles of the Second Vatican Council. This way civil laws and the principles of social justice appeared in the system of prohibitions.

Canon 1071 is for pastors directly, and regarding its legal effects it is indirectly for the marrying couple. The legal effects of the prohibition are little, as

<sup>71</sup> TERRANE, G., *C. 1071 La licenza dell'ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1988) 102.

<sup>72</sup> MARZOA, Á. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, III/2. Montréal 2004. 1145 (RINCÓN-PÉREZ, TH.).

<sup>73</sup> POSPISHIL, V., *Eastern Catholic Marriage Law*, 261.

only the lawfulness of the marriage is involved, but its validity is not. This has the unfortunate effect that prohibitions are not well-known in pastoral life, and we cannot really speak about law-abiding behaviour either.

In case of a prohibition, the pastor can assist at the marriage with the ordinary's permission or in the state of necessity. The two states of facts are equal according to the current legal approach. While giving permission, as an individual administrative measure, is regulated accurately, there is no starting point to set the state of necessity. In lack of other legislative clarification, it is the pastor's duty to make an assessment.

In each case, on one hand, the correct prohibition, on the other hand, the possible social or community publicity of the bound should be taken into consideration. Indeed, one important mission of prohibition is to prevent scandals.

*Lorand UJHAZI*

*University of Public Service, Ludovika  
ujhazi.lorand@uni-nke.hu*



José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ

**LA ANTIGÜEDAD DEL MANUSCRITO SG  
A LA LUZ DE LAS GLOSAS Y LAS ADICIONES MARGINALES  
DE LOS “EXSERPTA SANCTORUM PATRUM”**

INTRODUCCIÓN; I. ACCIONES DE LA PRIMERA MANO PRINCIPAL (1HH), 1. *Anotaciones marginales*, 2. *Causas y cuestiones*, 3. *Glosas*; II. ACCIONES DE LA PRIMERA MANO MARGINAL (1MH = 2HH), 1. *Derecho romano*, 2. *Derecho canónico*, 3. *Definiciones*, 4. *La glosa Salomon*, 5. *Nota, glosas-rúbricas*, 6. *Perfil de 1MH*; III. ACCIONES DE LA SEGUNDA MANO MARGINAL (2MH); IV. ACCIONES DE LA TERCERA MANO MARGINAL (3MH), 1. *Distinciones*, 2. *Adiciones: Derecho canónico*, 3. *Glosas*, 4. *Perfil de 3MH*; V. ACCIONES DE LA CUARTA MANO MARGINAL (4MH); VI. ACCIONES DE LA QUINTA MANO MARGINAL (5MH), 1. *Correcciones y adiciones*, 2. *Glosas*, 3. *Perfil de 5MH*; VII. ACCIONES DE LA SEXTA MANO MARGINAL (6MH), 1. *Adiciones: textos canónicos*, 2. *Correcciones y glosas*; VIII. ACCIONES DE OTRAS MANOS; RESUMEN CONCLUSIVO; APÉNDICE I; APÉNDICE II

KEYWORDS: *Exserpta ex decretis Sanctorum Patrum*, *Concordia discordantium canonum*, *Decretum Gratiani*, Additions, Glosses

INTRODUCCIÓN

Hace poco más de veinte años, Carlos Larrainzar publicó un estudio sobre los *Exserpta ex decretis Sanctorum Patrum* (ESP) que se copiaron en la primera parte del manuscrito latino 673 de la *Stiftsbibliothek* de Sankt Gallen (Sg p. 3a-203a)<sup>1</sup>. La tesis central de aquel ensayo se podría formular de esta manera: la obra etiquetada con el título ESP no es una transformación – abreviación de la *Concordia discordantium canonum* (CDC), tampoco del *Decretum* de Graciano (DG), sino una redacción “más antigua que todas las hasta hoy conocidas, anterior a la que muestra el bloque de los códices Aa Bc Fd P Pfr”<sup>2</sup>. El autor advirtió además que reconstruir la historia redaccional del primer manual de derecho canónico a partir de la información que resulta de

<sup>1</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador de la “Concordia” de Graciano: Sankt Gallen, Stiftsbibliothek MS 673 (= Sg)*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 593-666.

<sup>2</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 596. Las abreviaturas para designar los manuscritos del *Decretum Gratiani* que se utilizan en el presente ensayo se toman de WEIGAND, R., *Die Glossen zum Dekret Gratians. Studien zu den frühen Glossen und Glossenkompositionen* (Studia Gratiana 25 – 26), Roma 1991. xxi-xxiv, a excepción de *P Sg Pfr*. La abreviatura *P* corresponde a Paris, BNF, nouv. acqu. lat. 1761; la abreviatura *Pfr* designa el folio 1 del manuscrito Paris, BNF, lat. 3884 I: LARRAINZAR, C., *El Decreto de Graciano del códice Fd (= Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A.I.402)*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 421-489, nota 42; y *Méto-*

comparar la versión breve que preserva ese grupo de 5 códices con la versión más extensa difundida alrededor de 1150, y que testimonian los casi dos centenares de copias confeccionadas en el siglo XII hoy en día conocidas, daría una imagen incompleta del proceso creativo, porque la primera parte de *Sg* y las incoherencias de *Aa Bc Fd P Pfr* sugieren la existencia de versiones más cercanas al momento inicial<sup>3</sup>.

Larrainzar agrupó las pruebas de la antigüedad de los ESP en tres apartados: *La relación de Sg con la redacción “más antigua” (Ur-Gratian)*, *La precedencia de la redacción de Sg* y *Algunos otros ejemplos concordantes*<sup>4</sup>. Los *ejemplos concordantes* procedían del análisis de las fuentes formales de las *auctoritates*, del análisis de sus rúbricas (*inscripciones* y *summarias*) y, por último, de “las adiciones y glosas del manuscrito en sus diferentes estratos”<sup>5</sup>. En cuanto a las adiciones, el autor contó un total de 56 textos canónicos y romanos copiados en los márgenes de *Sg*, que distribuyó en tres relaciones: *Adiciones en la parte i = “Decreto de Graciano” de Sg*, *Adiciones en la parte ii del códice* y *Adiciones de textos que no pasan al Decreto divulgado*<sup>6</sup>. En una primera aproximación al problema, Larrainzar contabilizó 214 glosas, que describió como reiteraciones de palabras, comentarios doctrinales, o bien como remisiones a lugares paralelos y contrarios<sup>7</sup>. Por último, a la espera de un análisis

---

*dos para la edición de fuentes canónicas manuscritas y modernas*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 69 (2012) 631-684, en especial 680-684.

<sup>3</sup> El estudio provocó un debate sobre la *Redaktionsgeschichte* del Decreto de Graciano que todavía permanece abierto. Frente al esquema dos cuerpos de fuentes / dos obras / dos autores —de un lado, una primera redacción, breve pero más antigua, que se conoce gracias a los códices *Aa Bc Fd P Pfr*, y que fue obra de “Graciano 1”; de otro, una segunda redacción más extensa, que se divulgó a partir de 1140, cuya estructura coincide, en general, con la de la *editio romana* (*edR*) y la edición de Friedberg (*edF*), y que fue compuesta por “Graciano 2”—, Larrainzar propuso una composición por etapas, que no prejuzga la autoría, y en la que distingue diversas fases redaccionales. En estudios posteriores, ofreció una explicación más detallada de la *Redaktionsgeschichte*: LARRAINZAR, C., *La formación del Decreto de Graciano por etapas*, in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 87 (2001) 67-83 (versión italiana: *La formazione del Decreto di Graziano per tape*, in BELLOMO, M. – CONDORELLI, O. (ed.), *Proceedings of the XIth International Congress of Medieval Canon Law* [Monumenta Iuris Canonici C/12], Città del Vaticano 2006. 103-117); *Datos sobre la antigüedad del manuscrito Sg: su redacción de C.27 q.2*, in CONDORELLI, O. (ed.), “*Panta rei*”. *Scritti dedicati a Manlio Bellomo*, Roma 2004. 205-237. *L’edizione critica del Decreto di Graziano*, in *Folia Canonica* 9 (2006) 69-92. *Métodos para el análisis de la formación literaria del Decretum Gratiani. “Etapas” y “esquemas” de redacción*, in ERDÖ, P. – SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Proceedings of the XIIIth International Congress of Medieval Canon Law* (Monumenta Iuris Canonici C/14), Città del Vaticano 2010. 85-115.

<sup>4</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 607-612, 613-627 y 627-635.

<sup>5</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 627.

<sup>6</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 663-664.

<sup>7</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 665-666. R. WEIGAND, *Die Dekretabbreviatio “Quoniam egestas” und ihre Glossen*, in AYMAN, W. – EGLER, A. – LISTL, J. (ed.), *Fides et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1991. 249-265, advirtió que “Die Glossen dieser Handschrift [Sg] wurden von mehreren Händen eingetragen” (p. 265).

paleográfico de detalle, distinguió tres momentos en la confección de adiciones y glosas marginales: el primero sería contemporáneo a la copia de *Sg*, y anterior a la existencia de una *Concordia discordantium canonum* (CDC) dividida en 36 *Causae*; el segundo sería posterior a la difusión de la CDC; y, finalmente, el tercer momento sería posterior a los dos anteriores<sup>8</sup>.

El año 2014, Philipp Lenz y Stefanía Orтели describieron los manuscritos de derecho canónico, romano y germánico de la biblioteca de Sankt Gallen<sup>9</sup>. A propósito de *Sg*, después de distinguir 4 escribas / manos principales —de la 1. *Hauptband* a la 4. *Hauptband*— y seis escribas / manos marginales —de la 1. *Marginalienhand* a la 6. *Marginalienhand*—, concluyeron que la “primera mano marginal” era idéntica a la “segunda mano principal”<sup>10</sup>. Esta afirmación coincidía con la valoración inicial de Larrainzar sobre la cronología de las adiciones y glosas de *Sg*, cuyo lugar en la lógica de su argumentación de 1999 era de carácter externo, porque consideraba las circunstancias en que se realizó la copia: si uno de los copistas es autor de un número significativo de anotaciones marginales, éstas fueron elaboradas según la estructura original de los ESP, y no tienen su causa en la consulta de una versión del DG similar a la que se divulgó a partir de la segunda mitad del siglo XII, la primera parte de *Sg* transmite materiales gracianos que hay que poner en relación con una versión de la obra anterior a todas las hasta entonces conocidas. En definitiva, conocer quién / quiénes, cómo y cuándo trabajó / trabajaron en los márgenes de *Sg* complementaría las evidencias internas, esto es, aquellas que se deducen de las fuentes de las *auctoritates*, de la estructura y de la lógica de la redacción de cada una de las secciones de los ESP.

Entre sus diversas aportaciones, el ensayo publicado hace dos décadas en *Ius Ecclesiae* ofrecía una primera valoración de conjunto de las adiciones y glosas de *Sg*. En aquella ocasión, sin embargo, Larrainzar se limitó a identificar los textos que se copiaron en los márgenes de la primera parte del manuscrito y solo publicó 10 glosas<sup>11</sup>. Después de 1999, las adiciones y glosas de *Sg* llamaron la atención de quienes se han interesado por la composición del DG

<sup>8</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador* 662.

<sup>9</sup> LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen Band 3 Abt. V: Codices 670–749 Iuridica. Kanonisches, römisches und germanisches Recht*, Wiesbaden 2014. 17-20.

<sup>10</sup> LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften*, 18. BERNASCONI REUSSER, M., *Considerazioni sulla datazione e attribuzione del Decretum Gratiani Cod. Sang. 673: un manoscritto di origine italaiana in terra nordalpina*, in SCHNOOR, F. – SCHMUKI, K. – FRIGG, S. (ed.), *Schaukasten Stiftsbibliothek St. Gallen. Abschiedsgabe für Stiftsbibliothek Ernst Trem*, Sankt Gallen 2013. 142-47, había llegado a una conclusión similar: los símbolos de *Nota* rojos y negros así como otros *marginalia* “sembrino contemporanei al lavoro di copia e forse di mano del primo copista” (p. 145).

<sup>11</sup> WEIGAND, R., *Die Dekretabbreviatio*, había publicado dos glosas a C.27 (*Sg* p. 165ab) y tres glosas a C.30 q.4 (*Sg* p. 174a).

y por los orígenes de la jurisprudencia europea: Kenneth Pennington y José Miguel Viejo-Ximénez analizaron las *authenticae* copiadas en los márgenes<sup>12</sup>; Enrique de León y Philipp Lenz se centraron en las *auctoritates* de la segunda parte del manuscrito<sup>13</sup>; Viejo-Ximénez, en fin, editó algunas glosas marginales de los ESP<sup>14</sup>. Ahora bien, en estos trabajos el asunto ocupaba un lugar colateral, porque sus autores no buscaban la visión comprensiva que resultaría del análisis de todas las anotaciones realizadas en la primera parte de Sg. Por lo demás, los análisis paleográficos de Lenz invitaban a reconsiderar el carácter y la cronología de las actividades realizadas en los ESP desde la perspectiva de las 6 manos que trabajaron en los márgenes del manuscrito.

Las líneas que siguen presentan los resultados del estudio de las adiciones y glosas marginales de la primera parte de Sg. El término “adiciones”, que se ha elegido ante la ausencia de una alternativa mejor, comprende todos los textos, sean *auctoritates* —canónicas o romanas— o *dicta*, completos o incompletos, que se han copiado en los márgenes de Sg. Algunas adiciones, pocas en relación al total, subsanan los errores en la confección de la copia y proceden de alguna de las manos principales (HH), por que lo que, en sentido estricto, son correcciones. La mayoría, sin embargo, fueron anotadas por las manos marginales (MH) y son consecuencia del uso de los ESP en un entorno académico.

<sup>12</sup> PENNINGTON, K., *The “Big Bang”: Roman Law in the Early Twelfth Century*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 18 (2007) 43-70; y *The Beginning of Roman Law Jurisprudence and Teaching in the Twelfth Century: The Authenticae*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 22 (2011) 35-53. VIEJO-XIMÉNEZ, J.-M., *Las Novellae de la tradición canónica occidental y del Decreto de Graciano*, in LOSCHIAVO, L. – MANCINI, G. – VANO, C. (ed.), *Novellae Constitutiones. L’Ultima legislazione di Giustiniano tra Oriente e Occidente da Triboniano a Savigny*, Napoli 2011. 207-279; y *Un capitolo del “Authenticum” boloñés en la “Concordia discordantium canonum”*, in BERKVEN, L. – HALLEBEEK, J. – MARTYN, G. – NÈVE, P. (ed.), *Recto Ordine Praedit Magister. Liber amicorum E. C. Coppens* (Iuris Scripta Historica 29), Brussel 2012. 313-329.

<sup>13</sup> DE LEÓN, E., *Collectio Sangallensis*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 27 (2007) 57-70. *Textos de los Excerpta Sangallensis*, in D’ALTEROCHE, B. – DUMOLULIN, F. – DESCAMPS, O. – ROUMY, R. (ed.), *Mélanges en l’Honneur d’Anne Lefebvre-Teillard*, Paris 2009. 333-340. LENZ, PH., *The Context of Transmission of the Decretum Gratiani in St. Gallen, Stiftsbibliothek Cod. 673: An Investigation of 201a-246b*, que es el título de la relación presentada en el XIV Congreso Internacional de Derecho Canónico Medieval celebrado el mes de agosto de 2012 en Toronto, y todavía no publicada.

<sup>14</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La composizione del Decreto di Graciano*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European Ius Commune* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici. Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), Budapest 2006. 97-167. «Costuras» y «descosidos» en la versión divulgada del Decreto de Graciano, in *Ius Ecclesiae* 21 (2009) 133-154. *Non omnis error consensus euacuat. La C.26 de los Excerpta de Sankt Gallen (Sg)*, in LLOBELL, J. – KOWAL, J. (ed.), *Iustitia et Iudicium. Studi di Diritto Matrimoniale e Procesuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Città del Vaticano 2010. 617-641. *Cicerón y Graciano*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 31 (2014) 23-55; y *Los Excerpta de Sg y los orígenes de la Ciencia del Derecho Canónico*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 77 (2020) 657-690.

En los márgenes de los ESP hay glosas de diverso tipo —remisiones (*Allegationes*), glosas - rúbricas (*Rubrikenglossen*), notas (*Nota glossen*) aclaraciones de palabras (*Wörterklärungen*) y glosas discursivas (*Diskursive Erörterungen*)—, que no obedecen al propósito de comentar de manera comprensiva la obra —esto, es no forman un estrato de glosas, mucho menos un *apparatus*—, porque fueron realizadas por al menos 10 personas distintas, que actuaron diacrónicamente y sin coordinación aparente<sup>15</sup>. Para simplificar, también se han tratado como glosas otro tipo de anotaciones realizadas por las manos principales o marginales: la numeración de las cuestiones y de algunas distinciones, o las indicaciones sobre la organización y estructura de la obra. Las adiciones y las glosas a los ESP se enmarcarán en la tradición graciana mediante su comparación con las diversas etapas de composición del *Decretum* conocidas hasta la fecha, así como con las glosas y las *summae* de los decretistas que trabajaron en Bolonia en las décadas de los años 40, 50 y 60 del siglo XII. Los resultados del análisis comparativo —que, por razones del método empleado y para facilitar la claridad expositiva, se organizarán por “manos”, en 8 apartados, numerados del 2 al 9— permiten situar las acciones realizadas en los márgenes de *Sg* en el tiempo y en el espacio, y describir el ambiente en el que los ESP fueron confeccionados y utilizados. Conocer cuándo, dónde y quiénes confeccionaron los ESP, también cómo fueron empleados, ayuda a entender la autoridad y el significado de esta obra singular, una información que, como sugirió Larrainzar, complementa la que se desprende de sus elementos internos: sus *dicta* y *auctoritates*, sus modelos y su estructura.

Ante la ausencia de una edición de *Sg*, las *auctoritates* y *dicta* de los ESP se citan conforme a la posición que ocupan en la *Editio romana* (*edR*) y en la *Editio Lipsiensis secunda* (*edF*)<sup>16</sup> que, en líneas generales, reflejan la estructura del DG que se divulgó en la segunda mitad del siglo XII. El lector interesado puede consultar las adiciones y las glosas a los ESP en la copia de *Sg* alojada en <https://www.e-codices.ch/en/list/one/csg/0673> [consulta: 31.12.20].

<sup>15</sup> Los diversos tipos de glosas y las nociones de estratos y *apparatus* se toman de KUTTNER, S., *Repertorium der Kanonistik (1140–1234). Prodomus Corporis Glossarum* (Studi e Testi, 71), Città del Vaticano 1937. WEIGAND, R., *Die Glossen; The Development of the Glossa Ordinaria to Gratian's Decretum*, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (ed.), *The History of the Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234* (History of Medieval Canon Law, 6), Washington, D.C. 2008. 55-97; y LENZ, PH., *Die Glossierung und die Glossen in den frühesten Handschriften des Decretum Gratiani*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 35 (2018) 41-184.

<sup>16</sup> *Editio romana* (*edR*): *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis*, Gregorio XIII Pont. Max. iussu editum, Romae 1582. *Editio Lipsiensis secunda* (*edF*): FRIEDBERG, E., *Corpus Iuris Canonici, editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit* 1, Leipzig 1879 (repr. Graz 1959).

## I. ACCIONES DE LA PRIMERA MANO PRINCIPAL (1HH)

Los ESP de *Sg* p. 3-201 fueron transcritos por dos manos principales, 1HH y 2HH, quienes también trabajaron en los márgenes de la primera parte del código. La persona que se encuentra detrás de 1HH actuó como copista y rubricador: transcribió *acutoritates* y *dicta* hasta la p. 135a —donde hay materiales de D.27 c.2 - C.16 q.3 c.6a—, y destacó con tinta roja las inscripciones, algunos sumarios y, en ocasiones, las palabras de los *dicta*, en todas las secciones de la obra. Además, realizó anotaciones marginales [2.1] y marcó el comienzo de las 33 causas y de todas las cuestiones [2.2]. Es probable que también escribiera glosas[2.3]<sup>17</sup>.

## 1. Anotaciones marginales

En los márgenes de *Sg* hay 4 anotaciones que se pueden atribuir a 1HH:

[2.1.1]	<i>Hoc totum usque ad simile signum debet esse superius inter ista capitula 'Eos ad sacrificium' et c(etera) et hoc aliud 'Si quis uero clerici' et c(etera) et sursum etiam /// est simile signum</i>
	<i>Sg</i> p. 7a, junto a D.31 c.7

La frase indica que el bloque D.31 c.7, d.p.c.7, c.8, d.p.c.9, c.10, d.p.c.11b —que se ha copiado por error después de D.32 c.6 (*Sg* p. 7ab)—, debe ser colocado entre D.31 c.6 y D.32 c.3 (*Sg* p. 6a). A pesar de esta corrección, la redacción de los ESP es más breve que la de *Aa Bc Fd P*:

<i>Sg</i>	<i>Bc Fd P</i>	<i>Aa</i>	<i>edF</i>
D.31 pr.	D.31 pr.	D.31 pr.	D.31 pr.
D.31 c.1 <	D.31 c.1	D.31 c.1	D.31 c.1
D.31 d.p.c.1	D.31 d.p.c.1	D.31 d.p.c.1	D.31 d.p.c.1
D.31 c.2	D.31 c.2	D.31 c.2	D.31 c.2
D.31 c.3	D.31 c.3	D.31 c.3	D.31 c.3
—	D.31 c.4	D.31 c.4	D.31 c.4
—	—	—	D.31 c.5 <i>palea</i>
D.31 c.6	D.31 c.6	D.31 c.6	D.31 c.6
D.31 c.7	D.31 c.7	D.31 c.7	D.31 c.7

<sup>17</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, advirtió que uno de los copistas principales fue el rubricador (p. 603-604), quien además trabajó en los márgenes de los ESP (p. 604 y 662). Según LENZ, PH. —ORTELLI, S., *Die Handschriften*, 1HH copió las *auctoritates* y *dicta* de los ESP en las p. 3a-45a, 47a-131a, y 131b-135a, y fue el responsable de los “roten Überschriften p. 3a-206b” (p. 17).

D.31 d.p.c.7	D.31 d.p.c.7	D.31 d.p.c.7	D.31 d.p.c.7
D.31 c.8 <	D.31 c.8	D.31 c.8	D.31 c.8
—	D.31 c.9	D.31 c.9	D.31 c.9
D.31 d.p.c.9	D.31 d.p.c.9	D.31 d.p.c.9	D.31 d.p.c.9
D.31 c.10	D.31 c.10	D.31 c.10	D.31 c.10
—	D.31 c.11	D.31 c.11	D.31 c.11
—	—	D.31 d.p.c.11a	D.31 d.p.c.11a
D.31 d.p.c.11b	D.31 d.p.c.11b	D.31 d.p.c.11b	D.31 d.p.c.11b
—	D.31 c.12	D.31 c.12	D.31 c.12
—	D.31 c.13	D.31 c.13	D.31 c.13
<i>ex</i> D.31 d.p.c.13	D.31 d.p.c.13	D.31 d.p.c.13	D.31 d.p.c.13
—	D.31 c.14	D.31 c.14	D.31 c.14
—	D.31 d.p.c.14	D.31 d.p.c.14	D.31 d.p.c.14

Lo más significativo de la versión de D.31 de los ESP, reconstruida a partir de la anotación marginal de 1HH, es la ausencia de la primera parte de d.p.c.11a con una remisión a D.32 c.18<sup>18</sup>, lo que acerca el “modelo” de 1HH a la obra que transmiten *Fd Bc P*. Ahora bien, ¿por qué esta persona no “completó” la versión breve de D.31 c.1 y c.8<sup>19</sup>? ¿por qué no copió D.31 c.4, c.11, c.12, c.13, c.14, ni tampoco d.p.c.14? El modelo de 1HH ¿tenía estos *dicta* y *auctoritates*? ¿Cómo era la versión “original” de D.31 que, como es sabido, interpreta *ex tempore* las disposiciones de los Cánones de los Apóstoles, del concilio de Gangra y del VI Sínodo sobre la continencia de los sacerdotes (D.28 c.14, c.15 y c.16)? Estas cuestiones permanecen abiertas. Lo único cierto es que la versión de D.31 de los ESP está emparentada, antes y después de las correcciones de 1HH, con la versión más antigua de esta sección del DG por el momento conocida.

<sup>18</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, *Costuras y descosidos*, 138.

<sup>19</sup> D.31 c.1 recoge unos párrafos de la carta que Gregorio I escribió a Pedro, subdiácono de Sicilia (J<sup>3</sup> 2128): su extensión en *Sg* (*Ante trienium — caste uicturum promisit* [edF 111.9-17]) es menor que la de *Aa Bc Fd edF* (*Ante trienium — ministerium fuerit approbata* [edF 111.9-27]), así como la de las colecciones pre-gracianas (IP 3.89, *Pol.* 4.32.39, ambas con la extensión *Ante trienium omnium — ministerium fuerit approbata*). El párrafo de esta carta que llegó a D.28 c.1, probablemente a partir de TrA 1.55.60, es todavía más breve: *Nullum facere subdiaconum — ministerium fuerit approbata*). D.31 c.8 es la versión *Dionysiana* del c.1 del concilio de Gangra (355), cuya fuente formal está por determinar (la versión *Hispana* llegó a D.30 c.12 a través de TrA 2.4.1). La versión de D.31 c.8 de los ESP destaca por su inscripción “Ex. car. c. apparet ubi sic legitur” (¿concilio de Cartago?), así como suprimir la frase “uelut que regnum Dei introire non possit” que, según edF n. 77 *ad locum* procede de *Anselmo dedicata* 12.28, y que sí está en *Aa Bc Fd edF*.



[2.1.2]	<i>Item. Accusatores (i. incriminatores)<sup>gloss.</sup> fratrum episcopus excommunicet et si emendauerint uitam, recipiat ad communionem, non ad clerum.</i>
	Sg p. 14a, D.46 c.4 : Cartago IV (398), c.55

Un símbolo en tinta roja en Sg p. 14b indica que el c.55 del IV concilio de Cartago (D.46 c.4) se debe introducir entre D.46 d.p.c.2 - c.3 (*Hinc etiam in concilio Cartaginensi t. iiii. Clericus quod — ab officio degradetur* [IV Cartago, c.56]) y D.46 c.8 (*Vnde non sint ordinandi qui seditionibus uacant. Seditionarius statuimus — suarum ultores.* [IV Cartago, c.68]). La anotación tiene dos elementos singulares: (i) carece del sumario *Excommunicetur ab episcopo qui fratribus non probanda obiciunt*, presente en *Bc Fd edF P<sup>20</sup>*; y (ii) tiene una glosa, *i(d est) incriminatores*, que explica el significado de la palabra “acusadores”. Esta adición es la primera que la persona que se encuentra detrás de 1 HH hizo a propósito de esta sección de los ESP. He aquí la segunda:

[2.1.3]	<i>Quisquis ergo male agentibus adulatur, uel puluillum uel ceruical sub capite uel cubito iacentis ponit, ut qui corripi ex culpa debuerant, in ea fultus laudibus molliter quiescat.</i>
	Sg p. 14b, ex D.46 c.2 : Gregorio I, <i>Moralia</i> , 18.4.3

Estas palabras, que pertenecen a D.46 c.2 (*edF* 168.9-12) —un capítulo que procede de los *Moralia* de Gregorio I (18.4.3)—, faltan en Sg por similitud de “molliter quiescat”. Su posición en la página sugiere que el apunte de 1HH es posterior al comentado inmediatamente antes. Sea como fuere, después de las correcciones [2.1.2] y [2.1.3], la versión de D.46 de Sg tiene los mismos elementos que la de *Aa Bc Fd P*:

Sg p. 14ab	Sg marg.	<i>Aa Bc Fd P</i>	<i>edF</i>
D.46 pr.	—	D.46 pr.	D.46 pr.
D.46 c.1	—	D.46 c.1	D.46 c.1
D.46 d.p.c.1	—	D.46 d.p.c.1	D.46 d.p.c.1
D.46 c.2a	—	D.46 c.2a	D.46 c.2a
—	D.46 c.2b	D.46 c.2b	D.46 c.2b
D.46 c.2c	—	D.46 c.2c	D.46 c.2c
D.46 d.p.c.2	—	D.46 d.p.c.2	D.46 d.p.c.2
D.46 c.3	—	D.46 c.3	D.46 c.3
—	D.46 c.4	D.46 c.4	D.46 c.4
—	—	—	D.46 c.5

<sup>20</sup> El sumario de *Aa* es: “I(d est) qui detrahendo defertur fratri que probare non possunt”; probablemente se inspira en la glosa marginal a D.46 c.3, presente en 5 manuscritos antiguos, entre ellos *Fd*: “idest qui trahendo deferunt que probare non ualent” (WEIGAND, R., *Die Glossen*, 749).



—	—	—	D.46 c.6
—	—	—	D.46 c.7
D.46 c.8	—	D.46 c.8	D.46 c.8
—	—	—	D.46 c.9
—	—	—	D.46 c.10

En suma, no parece que 1HH conociera la versión divulgada de D.46 (*edF edR*), donde se explica uno de los requisitos que, según el apóstol Pablo, debe reunir quien va a ser ordenado obispo: “Non litigiosum”; de lo contrario, al corregir la versión de D.46 de los ESP, también habría copiado D.46 c.5 – c.7, c.9 y c.10 en los márgenes de *Sg*.

[2.1.4]	<i>Item Nicholaus papa. Vnde ad maiorem gradum non proueatut clericus qui paganum ceciderit. Clericum qui paganum ceciderit non oportet ad maiorem gradum prouehi, qui carere debet acquisito, homicida enim est. Nam cum discreti sint milites seculi a militibus ecclesie, non conuenit militem ecclesie seculo militare, per quod ad sanguinis effusionem necesse sit peruenire.</i>
	<i>Sg</i> p. 15ab margen inferior, D.50 c.5 : Nicolás I ( J <sup>o</sup> 5763)

En esta ocasión, 1HH copió D.50 c.5 en el margen inferior de la página, con la indicación de que este capítulo debería ser insertado después de D.50 c.3. La sucesión que resulta de la corrección no corresponde a la versión de D.50 de *Aa Bc Fd P*, donde ya está D.50 c.4. Aquí también cabría preguntar cuál era la versión original del comienzo de D.50, una de las distinciones más extensas y complejas de la primera parte del DG, dedicada a la situación de los clérigos criminales. La respuesta excede los límites del presente trabajo. Es poco probable que el modelo de 1HH, cuando copió y corrigió lo copiado, fuera un DG similar al de *edF edR*.

## 2. Causas y cuestiones

1HH escribió los encabezados que, en el margen superior de cada página, señalan el número de las causas, en tinta roja, así como las marcas rojas que, en los márgenes laterales, izquierdo o derecho, indican el comienzo de las cuestiones de cada una de las causas de los ESP. Además indicó el comienzo de tres causas en los márgenes de *Sg*: C.17 (p. 139b), C.20 (p. 145b) y C.23 (p. 149b).

Los encabezados con la numeración de las causas comienzan en el margen superior de *Sg* p. 3 con las palabras PRIMA CAUSA y terminan en p. 201a con el número XXX.III. Mientras que en las dos columnas de p. 3 hay textos que pertenecen a D.27-28, los ESP terminan en p. 201a con C.36 q.2 d.p.c.11.

La numeración en 33 causas, obra de 1HH, cuenta C.1 del DG como C.2, y no computa C.24, C.25, C.26, C.28. Fue modificada en 3 ocasiones, por otros usuarios: primero se cambiaron los encabezados a partir de *Sg* p. 29, donde se copian *dicta* y *auctoritates* de C.1 – C.27 (salvo C.24 – C.26); a continuación los de *Sg* p. 165-197, con materiales de C.27 – C.36 (salvo C.28); por último, los encabezados de *Sg* p. 171-201 se volvieron a numerar cuando alguien (¿5MH?) advirtió que la modificación anterior no había tenido en cuenta la ausencia de C.28<sup>21</sup>.

Las anotaciones marginales de *Sg* no arrojan luces sobre si C.1 de los ESP pertenecía al modelo —¿un texto escrito? ¿una lección oral?— de 1HH o si, por el contrario, puede considerarse obra suya. Esta persona marcó el comienzo de sus tres cuestiones en los siguientes lugares:

<i>Queritur igitur an nubentes post uotum sint separandi.</i>	“Q. I” en D.27 pr. (p. 3a)
<i>Secundo an si concubinam habuisset in episcopum sit ordinandus.</i>	“Q. II.” en D.33 pr. (p. 8a)
<i>Tertio utrum in sacro ordine tantum constitutus eligendus sit in episcopo.</i>	“Q. iii.” en D.60 pr. (p. 21b)

D.27 analiza el requisito “unius uxoris uir” que según el Apóstol debe reunir el elegido para el episcopado, un tema cuyo desarrollo concluye con D.34, si bien es cierto que la introducción de D.33 pregunta por la posibilidad de ordenar a quien tuvo una concubina. D.35 – D.59 prosiguen el análisis de los demás requisitos e impedimentos para la ordenación, lo cual excede los límites de C.1 q.2 de *Sg*, incluso si se tiene en cuenta la ausencia de *dicta* y *auctoritates* pertenecientes a D.40 – D.44, D.47 – D.49, D.51 – D.53, y D.56 – D.59. En fin, con D.60 comienza un asunto nuevo, si puede ser ordenado obispo quien no ha recibido los grados inferiores del sacramento, que sin duda corresponde a C.1 q.3 de *Sg*; ahora bien, hasta D.101 se desarrollan otros asuntos no previstos en esa cuestión, incluso si se tiene en cuenta la ausencia de *dicta* y *auctoritates* de D.64 – D.67, D.73, D.75 – D.76, D.78 y D.80 – D.100. A primera vista, por tanto, las tres cuestiones de la C.1 de *Sg* reorganizan materiales preexistentes, lo cual concuerda con el carácter derivado de los ESP<sup>22</sup>.

La posición del resto de las cuestiones coincide con la del DG, salvo estos casos: 1HH marcó C.2 q.5 pr. como “Q. iiiii.” (p. 50a), C.2 q.4 pr. como “Q. V.” (p. 52b), C.2 q.7 d.p.c.52 como “Q. VIII.”, C.7 q.1 d.p.c.45 como “Q. II.”

<sup>21</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 635. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Non omnis*, nota 7 y 636.

<sup>22</sup> Carácter derivado de *Sg*: LENHERR, T., *Die Glossa ordinaria zur Bibel als Quelle von Gratians Dekret. Ein (neuer) Anfang*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 24 (2000-2001) 97-127. TARÍN, L. P., *Graciano de Bolonia y la literatura latina*, Madrid 2008. 61-90. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Non omnis*, 630.

(p. 84a), C.13 q.2 d.p.c.1b como “Q. II.” (p. 112a), C.16 q.7 d.p.c.9 como “Q. VII.” (p. 138a), C.17 q.1 d.p.c.4 como “Q. II.” (p. 140a), C.22 q.3 final como “Q. III.” (p. 153a), C.23 q.2 c.1 como “Q. II.” (p. 160a), C.23 q.4 c.14 como “Q. V.” (p. 161b), C.23 q.4 d.p.c.16 como Q. VI. (p. 162a), C.23 q.4 d.p.c.17 como “Q. VII.” (p. 162a), C.30 q.3 c.1 como “Q. III.” (p. 173b), C.32 q.1 d.p.c.10b como “Q. II.” (p. 178a), C.32 q.7 c.7 como “Q. VIII.” (p. 179b), C.35 q.1 pr. como “Q. I. et II.” (p. 187b), y C.35 qq.2-3 pr. como “Q. III.” (p. 187b). Los temas tratados en C.13 q.2 d.p.c.1a todavía pertenecen a C.13 q.1, por lo que el comienzo de q.2 hay que situarlo en d.p.c.1b, que es lo que hizo IHH. Esta persona también marcó correctamente C.17 q.2 al final de C.17. q.1 d.p.c.4, y C.22 q.4 al final de C.22 q.3. En los demás casos, las razones de la localización de las cuestiones no siempre son claras: IHH no advirtió el cambio de orden de C.2 a partir de q.3; la pregunta de C.2 q.7 d.p.c.52 pudo inducirle a error; al escribir la “I” mayúscula capital de C.23 q.2 c.1 puso también ahí el inicio de la cuestión; la ausencia de C.30 q.4 pr. en los ESP — subsanada por 5MH [7.1.9]— le llevó a marcar esta cuestión al final de C.30 q.3 c.1; no entendió correctamente el agrupamiento de cuestiones en el interior de C.35. Los ESP no tienen *dicta* ni *auctoritates* de C.32 q.2, pero IHH señaló su comienzo a la altura de C.32 q.1 d.p.c.10b; en el margen inferior de Sg p. 178, 5MH copió después algunos materiales de esta sección de la obra [7.1.10-15]. Algo similar ocurrió con C.32 q.8: los ESP tampoco tienen materiales de esta cuestión, que IHH marcó a la altura de C.32 q.7 c.7; más tarde, 5MH copió el proemio y el único capítulo de C.32 q.8 en el margen inferior de la página siguiente [7.1.16-17].

Las cuestiones marcadas por IHH en Sg p. 50a, 52b, 161b y 162a fueron corregidas por otro usuario posterior, probablemente 5MH. En fin, el olvido de IHH, quien no indicó el comienzo de C.1 q.3, fue subsanado por otra mano sin identificar (Sg p. 36b).

### 3. Glosas

Además de copista, la persona que se encuentra detrás de IHH fue un usuario de los ESP. En los márgenes de la primera parte de Sg hay glosas del tipo *Nota / Nota quod* escritas en tinta roja<sup>23</sup>. La mayoría son monogramas ornamentales, más o menos historiados, que a veces van seguidos de una o varias palabras: *Nota quos infames uocatur* (p. 77b), *Nota contra* (p. 79b), *Nota arg.* (p. 89b), *Nota quod sit peccatum* (p. 119a). Estas glosas llaman la atención del

<sup>23</sup> BERNASCONI REUSSER, M., *Considerazioni sulla datazione*, 145.

lector hacia un punto relevante del texto y eran habituales entre los legistas y los decretistas de la primera generación de maestros boloñeses<sup>24</sup>.

Por otra parte, 1HH escribió la letra “R.” al lado de un buen número de pasajes de la obra. El significado de la abreviatura no es evidente – *respondere, require ...*—, aunque su función es similar a la de las glosas del tipo “nota”<sup>25</sup>. En Sg hay dos glosas – rúbricas que podrían ser obra de esta persona —*Secretorum cognitorem et iudicem dominum esse* (p. 7b), *Leges uenerandas etiam* (p. 136b)—, al igual que estas 3 advertencis: *Bona distinctio*, al lado de C.15 q.1 pr (p. 119a); *Retro*, al lado de C.5 q.4 c.1 (p. 75b); y *Arg.* al lado de C.6 q.4 c.1 (p. 79a).

No puede decirse, por tanto, que 1HH interpretara, exegética o sistemáticamente, los ESP de Sg. Sus glosas, que no están inspiradas en los comentarios de los decretistas, obedecen a un propósito práctico: facilitar la consulta de la obra.

## II. ACCIONES DE LA PRIMERA MANO MARGINAL (1MH = 2HH)

El segundo responsable de la confección de Sg, esto es, la persona que se encuentra detrás de 2HH, se encargó de transcribir el texto de las *auctoritates* y los *dicta* en p. 135a-203a, donde hay materiales de C.16 q.3 c.6b – C.36 q.2 d.p.c.1, más 20 capítulos suplementarios<sup>26</sup>. Su caligrafía concide con la de la 1MH quien, en los márgenes de Sg p. 3b-199b, copió textos de derecho romano [3.1] y de derecho canónico [3.2], y escribió tres tipos de glosas: definiciones [3.3], una glosa discursiva [3.4] y glosas-rúbricas [3.5]<sup>27</sup>. Así pues, 2HH = 1MH copió y utilizó los ESP. La naturaleza de sus intervenciones en los márgenes de Sg y los materiales de los que sirvió sitúan su trabajo en un centro de enseñanza.

<sup>24</sup> Legistas: PESCATORE, G., *Die Glossen des Irnerius*, Greifswald 1888, 52-54. Decretistas: WEIGAND, R., *The Development*, 55-56.

<sup>25</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta*, nota 17.

<sup>26</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 602, nota 18, identifica 1 de los 20 textos canónicos, que se copian sin solución de continuidad después de C.36 q.2 d.p.c.21.

<sup>27</sup> LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften*, describen el trabajo de 2HH = 1HH como copista (p. 17) y como autor de anotaciones marginales (p. 18). En la transcripción de los ESP intervinieron otras manos secundarias, cuya acción se distingue en p. 45a líneas 21-24; p. 45a línea 34 – p. 46b; y y p. 131a líneas 29-37 (ib. p. 17).

### 1. Derecho romano

1MH tuvo acceso a un ejemplar del Código de Justiniano del que tomó 3 constituciones y 3 auténticas pertenecientes a los títulos dedicados a los privilegios de obispos y clérigos (*Cod. Just.* 1.3), la abolición de la libertad latina (7.6), el plazo de las apelaciones (7.63), la ley Julia sobre adulterios (9.9) y a los calumniadores (9.46). Sus anotaciones se refieren a C.2 q.8, C.3 q.3, C.29, C.32 q.1, C.32 q.6 y a C.36 q.2.

[3.1.1]	<i>In viiii. l. cod. t. de calumpniatoribus. Impp. Hon. et Th. Quisquis crimen intendit, non impunitam nouerit fore licentiam mentiendi, cum calumpniantes (y. in priuatis uero uel extraordinariis criminibus calumpniosi extra ordinem pro qualitate admisi poniuntur)<sup>gloss. intl.</sup> ad uindictam poscat similitudo supplicii.</i>
	Sg p. 66a, al lado de C.2 q.8 c.4 <i>Cod. Just.</i> 9.46.10 ( <i>Imperatores Honorius, Theodosius</i> , del 423)

C.2 q.8 trata sobre el modo de hacer las acusaciones criminales<sup>28</sup>. Los ESP transmiten C.2 q.8 c.3, un capítulo que recoge las palabras de una pseudodecretal del papa Euticiano (J<sup>3</sup> †298) que, entre otros asuntos, considera *De ordine accusationum*. Para elaborar esta parte del documento, los falsificadores se guiaron por la constitución de Honorio y Teodosio promulgada el año 423 (*Lex Romana Wisigothorum Cod. Th.* 9.1.11): quienes trabajaron en el taller pseudo-isidoriano seleccionaron las previsiones de los emperadores que hacían referencia al modo de presentar la acusación y al castigo que merecen los calumniadores. La falsificación se difundió en los ambientes canónicos junto a otras frases de la decretal dedicadas a un tema complementario: quiénes no pueden acusar (“Hi ad accusationes non sunt admitendi”). Cuando la persona que se encuentra detrás de 1MH leyó C.2 q.8 c.3 advirtió que las palabras de Euticiano coincidían en parte con las de *Cod. Just.* 9.46.10, una versión abreviada de la constitución del año 423. Su conocimiento de la legislación de Honorio y Teodosio no dependía del entorno de Graciano, porque la versión del Código de Justiniano no llegó a la CDC ni al DG. Además, 1MH comentó la redacción breve de la legislación del año 423 con una glosa que se localiza en los ejemplares medievales del Código: “In priuatis uero uel extraordinariis criminibus calumpniosi extra ordinem pro qualitate admisi poniuntur”<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> *Dicta y auctoritates* de C.2 q.8 en Sg: LARRAINZAR, C., *El borrador*, 655; y VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., «*Accusatio in scriptis semper fieri debet*» A propósito del método de trabajo de y sobre Graciano, in *Revista Española de Derecho Canonico* 64 (2007) 309-338.

<sup>29</sup> PENNINGTON, K., *The Big Bang*, 64, nota 85. Pennington localiza esta glosa en estos manuscritos del Código: Wien, ÖNB, lat. 2267, fol. 212v; y Paris, BNF, lat. 4517, fol. 13r. A ellos habría que añadir Clm 22, fol. 208vb: en el margen superior se ha copiado, en efecto, la glosa a la pa-

[3.1.2]	<p><i>In Aut. Constn. xi. in coll. v. De his qui ingrediuntur ad appellationem. Ei qui appellat impertitur annus intra quem secundum se communiterue litem exequatur; aut si iusta causa intercesserit, alius annus indulgetur; quo transacto lite non completa, rata manet sententia.</i></p> <p>Sg p. 68a, al lado de C.3 q.2 c.7, C.3 q.3 c.1 y c.3  auth. <i>Ei qui</i> : ex Nov. 49 pr. et c.1 : <i>Aut.</i> 58 pr. et c.1 : <i>Coll.</i> 5.11.pr :  inserta en <i>Cod. Just.</i> 7.63.2 [cf. C.2 q.6 c.41 <i>edF</i> 481.27-30]</p>
[3.1.3]	<p><i>Appellatore cessante, cum unus mensis superest ex biennio licet uictori ingredi, aut reus queratur, quo siue inuento siue non, suas offerat allegationes, et uel confirmetur uel rescindatur sententia, omni casu absente in expensas condemnando. Neutro obscurente post, secundum fatalem rata manet sententia.</i></p> <p>Sg p. 68a, al lado de C.3 q.2 c.7, q.3 c.1 y c.3  auth. <i>Appellatore cessante</i> : ex Nov. 49.2 : <i>Aut.</i> 58.2 : <i>Coll.</i> 5.11.2 :  inserta en <i>Cod. Just.</i> 7.63.2 [cf. C.2 q.6 c.41 §1 <i>edF</i> 481.30-35]</p>

Las auténticas [3.1.2-3] son las dos primeras piezas de la *summula* sobre el tiempo para interponer las apelaciones que se insertó tardíamente en el manual de Graciano, y que hoy es reconocible en C.2 q.6 d.p.c.40 – c.41 – d.p.c.41<sup>30</sup>. Es poco probable que la persona que se encuentra detrás de 1MH tomara *Ei qui appellat* y *Appellatore cesante* de un DG: la inscripción de Sg es más completa que la de *edF*, y el *incipit* de la primera auténtica del margen de los ESP — *Ei qui appellat impertitur*— es distinto a *Si quis appellat inquiritar* de *edF*. La versión de 1MH concide con la de las auténticas insertadas en el Código a propósito de la constitución de Teodosio y Valentiniano que suprimió las prórrogas y reguló los *dies fatales* (*Cod. Just.* 7.63.2, del año 440): *Ei qui appellat* y *Appellatore cesante* dan cuenta de la ampliación del plazo para interponer la apelación que fue introducida por Justiniano el año 537 (*Nov.* 49)<sup>31</sup>. La copia de ambas en los márgenes de C.3 q.2 – q.3 también se aparta de su tradición graciana —ligada a C.2 q.6 sobre las apelaciones en cuanto remedio de las *causae uiciatiae*—, y es poco afortunada: C.3 examina, entre otros asuntos, las prórrogas o treguas que se conceden al obispo expoliado acusado de varios delitos (C.3 q.2 y q.3), algo que poco o nada tiene que ver con los plazos para interponer las apelaciones.

labra *calumpniantes*: “In priuatis uel in extraordinariis criminibus calumpniosi extra ordinem pro qualitate admissi ponuntur ut s. ad s. co. r. et i. ///”.

<sup>30</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Las Novellae*, 246 y 264-265.

<sup>31</sup> PALMERIO, I. B., *Authenticarum collectio antique*, in GAUDENTIUS, A. (ed.), *Scripta anecdota glossatorum vel glossatorum aetate composita* (Bibliotheca Iuridica Medii Aevii III), Bononie 1901. 71-95: nn CXCV y CXCVI, 93. KRUEGER, P. (ed.), *Codex Iustinianus*, Berolini 1906. 512.

[3.1.4]	<i>C. N. i. in Coll. iii. Ad hec qui suam ancillam credenti tradit in matrimonium tamquam liberam, aut sciens eam duci taceat ex studio dominium amittit, eaque ad ingenuitatem rapitur. Idem dicitur de seruo.</i>
	Sg p. 171ab, margen superior. En la página hay materiales de C.29 auth. <i>Ad hec</i> : ex Nov. 22.11 : Aut. 4.1 : Coll. 4.1 : inserta en <i>Cod. Just.</i> 7.6.1.9

El año 531, Justiniano concedió la ciudadanía romana a la esclava que había sido entregada en matrimonio a un hombre libre por su dueño después de asignarle una dote; para el emperador, otorgar instrumentos dotales era tratarla como a una mujer libre (*Cod. Just.* 7.6.1.9). Cinco años después, dedicó dos capítulos de la novela *De nuptiis* a los matrimonios desiguales: de un lado, Justiniano declaró la nulidad de la unión entre quien creía casarse con persona libre, que más tarde declaraba ser esclava (*Nov.* 22.10); de otro, castigó al dueño que entregaba en matrimonio a su esclava como si fuera libre, o que callaba dolosamente su condición, con la pérdida de su propiedad, porque, en esas circunstancias enturbiadas por el fraude, el matrimonio sería válido y la mujer quedaría libre, se le hubiera o no asignado dote (*Nov.* 22.11). Los glosadores boloñeses se dieron cuenta de que la legislación del 536 modificaba en parte la constitución del 531, por lo que elaboraron un resumen de *Nov.* 22.11, la auténtica *Ad hec*, que copiaron en el margen de *Cod. Just.* 7.6.1.9<sup>32</sup>.

Las disposiciones del 536 llegaron a las colecciones canónicas atribuidas a Ivo de Chartres en la versión del Epitome Juliano<sup>33</sup>. La *Tripartita* y la *Panormia* eran conocidas en el taller de Graciano, pero el resumen de Juliano no se utilizó durante la composición de C.29: la legislación de Justiniano solo afectaba de manera indirecta a las dos cuestiones que allí se plantean a propósito de la mujer libre que contrajo matrimonio engañada con un varón de condición servil, porque el maestro centró su atención en los aspectos psicológicos, la influencia del desconocimiento y del dolo en el consentimiento<sup>34</sup>. Ninguna de las versiones de *Nov.* 22.11 —el resumen de Juliano, el capítulo del *Authenticum*, o, finalmente, la *authentica*— llegó al DG. El modelo de 1MH solo pudo ser un ejemplar del Código. La anotación de *Ad hec* en el margen de C.29 no modificó el sentido de la argumentación original y obedeció al propósito de aportar información suplementaria. Esto pudo ocurrir en el curso de una discusión académica en la que la regulación canónica sobre las nupcias desiguales se contrastó con la legislación civil. La contienda no provocó ningún cambio en el plan original de esta sección de la obra, que sin embargo se amplió en redacciones sucesiva con una cuestión nueva: la validez de los matrimonios

<sup>32</sup> PALMERIO, I. B., *Authenticarum*, n. CLXXXII, 92. KRUEGER, P., *Codex Iustinianus*, 512. Otras versiones de *Ad hec*: Pennington, K., *The Beginning*, 42-45.

<sup>33</sup> El *Decretum* (ID 8.56), la *Panormia* (6.110) y la *Tripartita* (TrB 3.15.42) transmiten *Epitome Juliani* 133(36.3).

<sup>34</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Non omnis error*, 630.



entre siervos<sup>35</sup>. El interés de 1MH por estos temas le llevó a escribir una nota suplementaria a propósito de C.29, cuando copió C.29 q.2 d.p.c.7 y c.8 [3.2.6] en el margen de Sg p. 171b, probablemente coordinado con 1HH.

[3.1.5]	<i>Cod. l. viiii. t. 'ad legem Iuliam de adulteriis et stupro' &lt;sic strupro&gt;. Imperatores Seu. et Ant. Crimen lenocinii contrahunt, qui deprehensam in adulterio uxorem, in matrimonio detinuerunt &lt;sic&gt;, non qui suspectam adulteram habuerunt.</i>
	Sg p. 178a, al lado de C.32 q.1 c.3 y c.4 <i>Cod. Just. 9.9.2 (Imperatores Severus, Antoninus, del 199)</i>
[3.1.6]	<i>In eod. t. Imp. Alex. Adulter post quinquennium quam commissum adulterium dicitur, quod continuum numeratur, accusari non potest; easque prescriptiones legibus reis datas auferrí non oportet.</i>
	Sg p. 178a, al lado de C.32 q.1 c.3 y c.4 <i>Cod. Just. 9.9.5 (Imperator Alexander Severus, del 223)</i>

Una prostituta estéril es entregada en matrimonio por su abuelo, ingenuo, pero contra la voluntad de su padre, originario, a un varón, como remedio de su concupiscencia. Después del matrimonio, el marido quiso tener descendencia, para lo que se unió carnalmente con una esclava. Convicto y condenado por adulterio, pidió a un tercero que violara a su mujer, para poder separarse de ella y contraer matrimonio con una infiel, con la condición de que se hiciera cristiana. Si es válido el matrimonio con una prostituta es la primera de las 8 cuestiones que el maestro Graciano planteó a propósito de C.32. Las notas distintivas de las uniones propiamente conyugales, la permisón evangélica de la separación y el castigo civil del delito de adulterio son los elementos que condicionan la reflexión sobre la validez de este tipo de matrimonios. Los 4 *dicta* y las 6 *auctoritates* de la versión de C.32 q.1 de los ESP dialogan con la tradición canónica sobre los dos primeros temas, aunque alguno de los textos seleccionados también tiene en cuenta la dimensión penal del problema: si la mujer adúltera no se debe retener como cónyuge (C.32 q.1 pr.), salvo que quiera abandonar la situación de adulterio (d.p.c.4), mucho menos está permitido tomar en matrimonio a una mujer de cuya castidad no se tiene ninguna esperanza, pues entre los cónyuges se debe guardar la fidelidad y el sacramento, que son precisamente las señas distintivas de las uniones matrimoniales (d.p.c.10b); es la falta de esperanza en la fidelidad de la meretriz lo que impide contraer matrimonio con ella, salvo que el varón decida tomarla como esposa

<sup>35</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La redacción original de C.29 del Decreto de Graciano*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 149-185.



con la intención de apartarla de su mala vida (d.p.c.13)<sup>36</sup>. Este núcleo original de C.32 q.1 fue ampliado con 4 *auctoritates* sobre la reconciliación de los esposos después del arrepentimiento del adúltero y la purgación de su delito (c.7 – c.10); 1 *dictum* que explica dos aspectos de la *lex Iulia de adulteriis et de stupriis* (d.p.c.10a); 2 *dicta* y 2 *auctoritates* mediante los que se salva la reprobación de la bondad de las nupcias que podría deducirse de algunas enseñanzas de Ambrosio a propósito de la virginidad (d.p.c.11 – c.13); y, por último, 1 autoridad de Jerónimo que convalida el comportamiento de Oseas (c.13).

La anotación de 1MH se refiere a la *lex Iulia*, una norma implícita, por ejemplo, en el comentario a Mateo 9 que recoge C.32 q.1 c.1 (“patronus turpitudinis”), lo que probablemente motivó la elaboración tardía de d.p.c.10a. En concreto, 1MH copió dos constituciones imperiales [3.1.5-6]: la del año 199, mediante la que Severo y Antonino describieron con precisión el delito de lenocinio (*Cod. Just.* 9.9.2); y la del emperador Alejandro, del 223, sobre el plazo para ejercer la acusación criminal de adulterio (*Cod. Just.* 9.9.5). Ambas encajan con el comienzo de la versión extensa de C.32 q.1 d.p.c.10a que, sin embargo, no se copió en el margen de Sg: el varón que retiene a su esposa adúltera es tenido por patrono de su torpeza y, por tanto, reo del crimen de lenocinio, salvo que acuse a su mujer de adulterio. En C.32 q.1 d.p.c.10a, la constitución de Severo y Antonino tiene una inscripción menos precisa que la del margen de Sg<sup>37</sup>, y se completa con otra constitución de los mismos emperadores quienes, el año 197, prohibieron a la mujer acusar de adulterio a su marido en un juicio público (*Cod. Just.* 9.9.1). Una vez más, la fuente de inspiración de 1MH no pudo ser un DG. Mientras que la combinación de *Cod. Just.* 9.9.2 + 9.9.5, propia de Sg, se mantiene dentro de los límites de la afirmación con la que comienza la versión extensa de d.p.c.10a, la combinación *Cod. Just.* 9.9.2 + 9.9.1, presente en todas las ediciones del DG, introduce un tema nuevo: las mujeres no pueden acusar de adulterio en un juicio público a sus maridos<sup>38</sup>. La anotación de 1MH refleja, por tanto, una discusión que se puede datar antes de la versión extensa de d.p.c.10a.

<sup>36</sup> Estructura de C.32 en Sg: LARRAINZAR, C., *El borrador*, 661. A diferencia de Fd, Sg tiene el d.p.c.4, un *dictum* que introduce el fragmento del Penitencial de Teodoro sobre la posibilidad de retener como esposa a la mujer que ha abandonado la situación de adulterio.

<sup>37</sup> “Cod. l. viiii. t. ad legem Iuliam de adulteriis et stupro. Imperatores Seu(erus) et Ant(oninus)” (Sg p. 178a) / “Vnde in VIII. libro Cod. tit. de adult. et stupro. Inp. Seu(erus) et Antoninus” (*edF* 1118.5-6).

<sup>38</sup> PENNINGTON, K., *The Big Bang*, 65.

[3.1.7]	<i>Cod. l. viiii. t. de calumpniatoribus. Impp. Hon. et Th. Quisquis crimen intendit. R. supra in ca. iii. circa finem</i>
	<i>Sg p. 179a, al lado de C.32 q.6 c.1 y c.2 Cod. Just. 9.46.10 (Imperatores Honorius, Theodosius, del 423)</i>

1MH recurrió una vez más a la legislación de Honorio y Teodosio sobre las acusaciones criminales fallidas cuando comentó C.32 q.6. En esta ocasión, copió el *incipit* de la constitución del año 423 y remitió a su anotación marginal de *Sg p. 66a* [3.1.1]. La remisión tomó como referencia la estructura peculiar de los ESP, en la que C.2 del DG se numera como C.3. Ambas anotaciones [3.1.1 y 3.1.7] son, por tanto, contemporáneas a la confección de *Sg*. Pero mientras que la cita del castigo penal de las calumnias (*Cod. Just. 9.46.10*) en C.2 q.8 estaba plenamente justificada, su relación con la acusación por adulterio de C.32 q.6 no es tan clara: castigar al calumniador con la pena prevista para el delito del que acusó falsamente es distinto que prohibir acusar a quien ha cometido el mismo delito del que acusa.

C.32 q.6 pregunta, en efecto, si el varón adúltero puede despedir a su mujer adúltera. La respuesta se inspira en el precepto evangélico según el cual, el varón que “repudia a su mujer —excepto en el caso de fornicación—, la expone a cometer adulterio” (Mt 5, 32): puesto que en el supuesto descrito en la introducción de C.32 no consta que la prostituta hubiera mantenido relaciones sexuales con otro varón distinto a su esposo después de casada, su marido no puede repudiarla. Por el contrario, si la mujer cometió adulterio, rige el principio “Non enim uidetur quod pari crimine infectus alium de eodem punire possit”, que se deduce, por analogía, de otros pasajes evangélicos (Ioh 8, 7; Lc 6, 42). La conclusión es que el adúltero no puede separarse de su mujer adúltera *causa fornicationis* (C.32 q.6 pr.). A continuación se alega el capítulo 28 del libro 1 del *De sermone Domini in monte* de san Agustín (C.32 q.6 c.1), para quien, quien quiera despedir a su mujer o a su marido por causa de fornicación, tiene que estar libre de este pecado. Es en el margen de esta autoridad donde 1MH copió la constitución de Honorio y Teodosio, probablemente como consecuencia de una asociación de ideas poco brillante: las palabras “pari crimine infectus” de C.32 q.6 pr. pudieron evocarle “ad uindictam poscat similitudo supplicii” de Honorio y Teodosio.

[3.1.8]	<i>Si quis non dicam rapere sed attemptare tantum matrimonii iungandi causa sacratissimas uirgines ausus fuerit, capitale pena punietur</i>
	<i>Sg p. 199b al lado de C.36 q.2 c.1 y c.2 Cod. Just. 1.3.5 (Imperator Iovianus, del 364)</i>

El emperador Joviano castigó el rapto con la pena capital. El DG acogió su constitución del año 364 en C.36 q.2, donde se pregunta si el varón puede ca-

sarse con la mujer a la que raptó después de haber purgado la rapiña. El hilo argumental de la respuesta se organizó originalmente en 3 partes, que se mantuvieron sin cambios en todas las versiones conocidas de esta sección de la obra: un primer grupo de seis *auctoritates* demuestran que el matrimonio del raptor con la raptada está absolutamente prohibido (C.36 q.2 c.1 – c.6); a partir de la distinción entre el pecador y el pecado, así como de la afirmación del valor expiatorio de la penitencia, se precisa después que esas prohibiciones se refieren a la situación anterior a la purificación del delito, porque si el raptor purga su pecado, y los padres de la raptada consienten, no se impide el matrimonio (d.p.c.6 – c.10); por último, la cuestión considera el carácter absoluto o relativo de la prohibición (d.p.c.10 – c.11). La legislación penal de Joviano es el tercero de los argumentos que se citan en la primera parte de la cuestión (C.36 q.2 c.3). Su aparición dentro de la serie C.36 q.2 c.1 – c.6 contradice el proyecto original porque, al comienzo de su respuesta, el maestro advirtió que el matrimonio del raptor con la raptada está prohibido por los sagrados cánones, en concreto: un canon del concilio de Calcedonia, del año 451 (C.36 q.2 c.1); una decretal del papa Símaco, del año 513 (C.36 q.2 c.2); un canon de un concilio celebrado en Chalons (C.36 q.2 c.4); un canon del sínodo romano celebrado el 721, durante el pontificado del papa Gregorio II (C.36 q.2 c.5); y un canon del III concilio de París del año 556 (C.36 q.2 c.6). La constitución de Joviano, C.36 q.2 c.3, no encaja bajo la etiqueta “sagrados cánones”.

La versión de *Aa FdA* es coherente porque, en la primera parte de C.36 q.2, solo transmite tres *auctoritates* canónicas: c.1, c.4 y c.5. La versión de *Sg*, por el contrario, tiene los seis capítulos del DG, si bien es cierto que, en un primer momento, 2HH solo copió la inscripción y el *incipit* de C.36 q.2 c.3: “Item imperator Iou. c. l. i. de epis. et c. Si quis ne dicam rapere et c.”. Más tarde, cuando actuó como 1MH, transcribió *Cod. Just.* 1.3.5 en *Sg* p. 199b. Todos estos datos sugieren que 2HH = 1MH se guió por la versión extensa de C.36 q.2, o bien conocía las reflexiones que condujeron a la ampliación del núcleo original de esta cuestión.

Los canonistas gregorianos estaban familiarizados con la normativa imperial sobre el delito raptó: la decisión de Joviano es uno de los fragmentos del título *De uelandis uirginibus et uiduis* del *Polycarpus* (*Pol.* 4.36.14), de donde pasó al *De uirginibus* de la *Colección en Tres libros* (3L 2.30.39)<sup>39</sup>. En el taller de Graciano, la constitución se empleó para confeccionar dos capítulos, que se incorporaron a la obra en las etapas tardías de su redacción: *Cod. Just.* 1.3.5 es

<sup>39</sup> HORST, U., *Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Grisogono. Quellen und Tendenzen* (MGH Hilfsmittel 5), München 1980. 160; y ΜΟΥΤΑ, G., *Collectio canonum trium librorum* (Monumenta Iuris Canonici B/8.2), Città del Vaticano 2005. 423. Antes pasó por los *Excerpta Bobiensia* 73a: “Ex libro codicum i. constitutiones. Imperator Iouinianus Augustus Secundo Prefecto Pretorio. Qua pena plectendi sunt qui sacratissimas uirgines rapiunt. Si quis non dicam rapere — et Varonio consulibus”.

D.1 c.6 *de pen.* y también C.36 q.2 c.3. Sus inscripciones —“Cod. lib. I. tit. de Episc. et Cler. Inp. Iouinianus” / “Item Iouinianus Inp. Codicis lib. I. tit. de Episcopis et Clericis”— son más completas que las del *Polycarpus* y la *Colección en Tres libros* —“Imperator Iovianus augustus”—, por lo que hay que contar con que los dos llegaron al DG desde un ejemplar del Código de Justiniano. La inscripción de la adición de 1MH —“Item imperator Iou. c. l. i. de episcopis et c.”— no conecta con las colecciones canónicas, pero tampoco coincide con la tradición graciana de D.1 c.6 *de pen.* / C.36 q.2. En suma, es poco probable que 1MH tomara C.36 q.2 c.3 de un ejemplar del DG<sup>40</sup>.

## 2. Derecho canónico

Los textos canónicos de los márgenes de los ESP que se pueden atribuir a 1MH son reconocibles, total o parcialmente, en 7 *auctoritates* —dos de ellas *paleae*— y en 1 *dicta* del DG. Aunque estas anotaciones están relacionadas con la tradición graciana, no todas proceden de alguna de las versiones que se distinguen en el proceso de composición de la obra. La propiedad de iglesias y cosas eclesiásticas (C.16 q.7), la profesión religiosa de los que fueron entregados a un monasterios cuando eran niños (C.20 q.1), el matrimonio celebrado por error en la condición servil (C.29 q.2) y el parentesco espiritual (C.30 q.1) son los temas que provocaron la copia de estas piezas.

[3.2.1]	<p><i>Ambrosius. Quicumque recognouerit in se quod fideliter non dedit decimas suas, modo emendet quod minus redit. Quid est fideliter dare nisi ut nec peius nec minus aliquando offerat de uino aut de fructibus arborum aut de peccoribus, aut de orto, aut de negotio, aut de ipsa uenatione sua?</i></p> <p>Sg p. 138a, al lado de C.16 q.7 c.1 C.16 q.7 c.4 : Ps.-Ambrosio, <i>Sermo</i>, 25.2 (PL 17.665B)</p>
[3.2.2]	<p><i>Item concilium Tolletanum. Quia multi inueniuntur modo dare decimas nolentes, statuimus ut secundum Domini preceptum admoneantur semel et secundo et tertio. Et si non emendauerint, anathematis uinculo usque ad satisfactionem et congruam emendationem</i></p> <p>Sg p. 138a, al lado de C.16 q.7 c.1 y c.3b ¿C.17 q.7 c.5c (<i>edF</i> 802.1-5)? : <i>Conclium Moguntinum</i> (852) ex c.3 (MGH Conc. 3.242)</p>

<sup>40</sup> 1HH tampoco tomó C.15 q.3 c.1 (*Cod. Just.* 9.1.12) de la CDC ni del DG: PENNINGTON, K., *The Big Bang*, 56-57.

[3.2.3]	<i>Peruenit ad nos fama sinistra quod quidam episcoporum non sacerdotibus proprie decimas diocesis conferant sed potius laicalibus personis militum uidelicet siue seruorum uel quod grauius est consanguineis.</i>
	Sg p. 138a, al lado de C.16 q.7 c.8 C.16 q.7 c.3a (edF 801.14-18) : <i>caput incertum</i>

La CDC y el DG no explican las singularidades de estas tres anotaciones [3.2.1-3]. Los textos no siguen la estructura de C.16 q.7: primero se ha copiado c.4, luego c.5c y por último c.3a. En el margen de *Sg*, las inscripciones de c.4, *Ambrosius*, y de c.5c, *Item Concilium Toletanum*, no coinciden con las del DG: *Ambrosius in sermone Quadragesimae* e *Item ex concilio Rothomagensis*, respectivamente<sup>41</sup>. La adición C.16 q.7 c.3a no tiene inscripción, porque el autor de esta anotación sabía que estos párrafos se transmitían habitualmente a continuación de C.16 q.7 c.1<sup>42</sup>. Este conocimiento podría tener su origen en la versión de *Aa Fd*, donde C.16 q.7 c.3a se ha copiado a continuación de c.1, con la inscripción *Vnde Gregorius septimus ait* (*Fd* fol. 54va). La explicación es, sin embargo, poco probable porque *Aa Fd* no tienen C.16 q.7 c.5c, por lo que el autor de las anotaciones marginales de *Sg* p. 138a tendría que haber dispuesto de una CDC y de un DG. ¿Por qué no adaptó entonces la versión de C.16 q.7 de *Sg* a la del DG?

Graciano no fue el único que transmitió los capítulos *Decimas quas in usum* (C.16 q.7 c.1, la primera parte de Gregorio VII) y *Peruenit ad nos fama* (C.16 q.7 c.3ab, un *caput incertum*) uno después del otro: en la *Colección en Tres libros*, el bloque formado por los capítulos 3L 2.8.67, 68 y 69, que corresponde a los actuales C.16 q.7 c.1a, c.1b y c.3ab, tiene la inscripción *Gregorius septimus* (3L 2.8.67)<sup>43</sup>. El autor de la tercera anotación marginal de *Sg* p. 138a indicó que *Peruenit ad nos fama* se introdujera en los ESP después del actual C.16 q.7 c.1a, para lo que pudo guiarse por la *Colección en Tres Libros*<sup>44</sup>. Por el contrario, no hizo ninguna indicación sobre dónde colocar C.17 q.7 c.4 –

<sup>41</sup> Tampoco coinciden con la de las adiciones boloñesas de la segunda parte de *Fd*: *Item Ambrosius in sermone xl. e Item ex Concilio Rothomagensi* (*Fd* fol. 141vb).

<sup>42</sup> El apócrifo *Peruenit ad nos fama* también se utilizó para C.1 q.3 c.13 (*Item Gregorius VII. Peruenit ad nos fama — incendii ignibus deputentur*), que no está en *Aa Fd Sg*.

<sup>43</sup> MOTTA, G., *Collectio canonum trium*, 176-77.

<sup>44</sup> Las palabras de *Peruenit ad nos fama* se pudieron tomar de *Pol.* 3.11.5, un extenso fragmento (*Peruenit fama sinistra — Responsumque est ab omnibus: Amen amen, fiat fiat.*) con la inscripción *Ex Concilio Africano*. Aparece también en *Caes.* (1) 14.11 *Ex concilio Africano. De damnatione eorum qui decimas laicis conferunt. Peruenit fama sinistra — Amen, fiat fiat*; en la colección Ambrosiana I 56 *Ex concilio africano cap. 48. De decimis christianorum atque oblationibus fidelium. Peruenit fama sinistra — in secula seculorum*; y en la colección de Praga I 32 *Ex concilio Africano. De decimis. Peruenit fama sinistra — Amen fiat fiat*; y *Caes.* (2) *Ex concilio Africano. De damnatione eorum qui decimas laicis conferunt. Peruenit fama sinistra — Amen fiat fiat*: FOWLER-MAGGERL, L., *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140* (MGH Hilfsmittel 21), Hannover 2005.

c.5c. El primer texto, atribuido a *Ambrosius* (c.4), no tiene correspondencia en ninguna colección canónica. Tampoco está en *Aa Fd*. El segundo, c.5, tuvo una amplia difusión, pero desde Burcardo de Worms (*Decretum* 3.130) se presentó como *ex Concilio Rothomagensi*<sup>45</sup>. En suma, ni la tradición pre-graciana, ni la tradición graciana —representada por la CDC y por el DG— explican la inscripción *Item Concilium Toletanum* de Sg p. 138a.

Estas razones hacen poco plausible que el autor de las tres anotaciones marginales de Sg p. 138a tomar las piezas 3.2.1-3 de una CDC o de un DG. Si se guió por la *Colección en 3 Libros*, no trabajó muy lejos del taller de Graciano<sup>46</sup>.

[3.2.4]	<i>Marcelus papa. Illud autem statuendum esse censemus, ut si in minori etate filii monasterio oblatis fuerint, et sacram tonsuram uel uelamina susceperint, dignum quidem ducimus, ut quinto decimo anno a prelatibus admonitis et uerbis inquirantur, utrum in ipso habitu permanere cupiant aut non. Si uero permanere professi fuerint, ulterius penitendi locum minime amplecti possunt. Sin autem ad secularem habitum redeundi licentia nullo modo denegetur, quia satis inutile est, ut coacta seruitia Domino prestantur.</i>
	Sg p. 146a, al lado de C.20 q.1 d.p.c.1 – c.2 C.20 q.1 c.10 <i>palea</i> : Marcelo (J <sup>3</sup> †330)

En el taller de Graciano se conocía un *caput incertum* atribuido al papa Marcelo (308-310) sobre la profesión religiosa de quienes fueron entregados por su padres a un monasterio cuando eran menores de edad y habían recibido la tonsura o el velo. El papa ordenó a sus prelados que, cuando llegaran a los 15 años, les preguntaran si deseaban permanecer en ese estado. Si querían regresar al estado secular no habría que impedirselo porque, continuaba Marcelo, no tiene sentido servir a Dios bajo coacción. Esta solución se ha considerado incompatible con la disciplina del siglo IV y a veces se ha relacionado con la situación de la iglesia occidental en los siglos IX-X. Lo cierto es que el capítulo se incorporó al DG como la *palea* C.20 q.1 c.10<sup>47</sup> que, de momento, es el único testimonio conocido del documento. El hecho de que 1MH copiara este texto al lado de C.20 q.1 d.p.c.1 – c.2 sitúa su actividad en un lugar cercano a aquel en el que se trabajó sobre las redacciones antiguas del DG. Algunos in-

<sup>45</sup> En realidad, Mainz (852): HOFFMANN, H. – POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burcahrd von Worms. Textstufen. Frühe Verbreitung. Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. 195.

<sup>46</sup> LANDAU, P., *Gratians Arbeitsplan*, in AYMANS, W. – GERINGER, K. T. (eds.), *Iure Canonico Promovendo Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1994. 691-707: la Colección en 3 Libros fue utilizada por Graciano.

<sup>47</sup> WEIGAND, R., *Versuch einer neuen, differenzierten Liste der Paleae und Dubletten im Dekret Gratians*, in *Studia Gratiana* 29 (1998) 883-899, n. 136. BÜCHNER, J., *Die paleae im Dekret Gratians Untersuchung ihrer Echtheit*, Romae 2000. 323 y 486.

dicios sugieren que su incorporación al margen de *Sg* ocurrió antes de que la versión definitiva de C.20 q.1 estuviera acabada.

En efecto, C.20 q.1 pregunta si los que fueron entregados a un monasterio cuando eran niños pueden cambiar de estado al llegar a la edad adulta. La versión de *Fd Sg* termina con la aclaración de d.p.c.8: si las niñas tomaron el hábito coacionadas, al llegar a la edad núbil pueden abandonarlo sin cometer pecado<sup>48</sup>. Los manuscritos del siglo XII, y las ediciones impresas, alargan la respuesta con dos reflexiones suplementarias. Primero advierten que el criterio de d.p.c.8 debe emplearse para interpretar otras dos *auctoritates*: el c. 32 del concilio que se celebró el año 826 durante el pontificado de Eugenio II (C.20 q.1 c.9, tomado de *3L* 2.29.62), y la falsificación atribuida al papa Marcelo (C.20 q.1 c.10). A continuación añaden *auctoritates* y *dicta* que tratan otros temas colaterales: los días del calendario litúrgico en los que se puede imponer el velo a una virgen (d.p.c.10 – c.11), la edad en que puede ser consagrada (d.p.c.11 – c.15) y, por último, la profesión de las viudas (d.p.c.15 – c.16).

En la parte final de d.p.c.8, la versión de *Sg* presenta diferencias significativas respecto a la de *Aa Fd*, que a su vez también se aparta de las ediciones impresas:

<i>Sg</i>	<i>Fd</i> <sup>49</sup>	<i>edF</i>
Sed puella in hoc loco nubilis est intelligenda, cui <sic> liberum est arbitrium nec parentum (sequi) <sup>pc</sup> cogi imperium.	Sed (puella) <sup>pc</sup> hic (nubilis) <sup>pc</sup> intelligitur cuius, ut in subsequentibus monstrabitur, (post) <sup>pc</sup> (decimum) <sup>pc</sup> annum liberum est arbitrium, nec in lectione propositi cogitur sequi parentum imperium.	Sed puella hic nubilis intelligitur, cuius (ut in sequentibus monstratur) post duodecimum annum liberum est arbitrium; nec in electione propositi cogitur sequi parentum imperium.

En *Sg* falta la referencia a los años que marcan el comienzo de la edad núbil —10 años según *Aa Fd*, 12 según *edF*—, pero también falta la frase “ut in subsequentibus monstrabitur” de *Aa Fd edF*, que probablemente se refiere a C.20 q.2 c.1 (“decimum estatis eorum”), o bien a c.2 (“ante xii etatis annos”). Estas diferencias, que justificarían un estudio monográfico sobre la composición de C.20, hacen poco probable que 1MH copiara C.20 q.1 c.10 a partir de un DG *vulgatum* con *paleae*: si pudo contrastar la versión de d.p.c.8 de *Sg* con la versión definitiva de la parte final de C.20 q.1, ¿por qué no introdujo en el *dictum* una mención a los 12 años? ¿por qué no copió también el canon de

<sup>48</sup> En *Aa* se ha añadido C.20 q.1 c.9.

<sup>49</sup> *Aa* tiene las lecturas “ut in sequentibus monstrabitur” y “post decimum annum” de *Fd*.



Eugenio II (C.20 q.1 c.9) y el resto de materiales de la cuestión hasta C.20 q.1 c.16?

[3.2.5]	<p><i>cum questa est uirum suum contra uoluntatem suam in monasterio conuersum esse. Quod quia ad culpam et inuidiam abbatis non est dubium pertinere, experientie tue permittimus ut diligenti discutias, si cum eius uoluntate sit uel ipsa se mutare promisit. Et si hoc constat et ille in monasterio permaneat, et hanc sicut promisit conuertatur. Si uero nihil horum est ne fornicationis crimen, propter quod uir potest dimittere uxorem, predicta mulier commisisse dicatur; et ne eius conuersio uxori relicte in seculo fieri possit perditionis occasio. Volumus ut maritum suum illi, etiamsi iam tonsoratus est reddas. Nam excepta fornicatione, uirum non licet dimittere uxorem, quia post quam coniugii copulatione uir et mulier unum corpus efficiuntur; non potest ex parte conuerti et ex parte in seculo permanere.</i></p> <p>Sg p. 167b, al lado de la inscripción de C.27 q.2 c.21 C.27 q.2 c.21 : Gregorio I (J<sup>3</sup> 2950 : <i>Registrum</i> 11.30 : MGH Epp. 2.300 11.30)</p>
---------	--

La decretal que Gregorio I dirigió al notario Adriano de Palermo, el año 601, pertenece al núcleo primitivo de C.27 q.2<sup>50</sup>. Las razones por las que 2HH solo copió la inscripción (*Idem Adriano*), el sumario (“Ad uxores redire cogitur qui sine eius consensu religiosam uestem suscepit”) y el *incipit* (*Agathosa latix presentium*) de C.27 q.2 c.21 no son claras. Cuando trabajó como 1MH, completó la *auctoritas*, aunque se apartó de la tradición graciana: mientras que la versión de *Agathosa* de *Aa Fd edR edF* depende de la colección de Anselmo de Lucca (*Ans.* 10.19), la anotación marginal de Sg conserva la frase “Quod quia ad eiusdem abbatis culpam et inuidiam non est dubium pertinere” del *Registrum* gregoriano<sup>51</sup>, igual que Ivo de Chartres (IP 6.84 o *TrA* 1.55.26), el *Polycarpus* (*Pol.* 6.4.19) o la *Colección en Tres Libros* (3L 3.11.8). En esta ocasión, por tanto, 1MH tampoco dependió de la CDC ni del DG.

<sup>50</sup> LARRAINZAR, C., *Datos sobre*, 232.

<sup>51</sup> EWALD, P. – HARTMANN, L. M. (ed.), *Gregorii I Papae Registrum Epistularum. ii. Libri viii-xiv cum indicibus et praefatione* (MGH, Epistolae 2), Berolini 1899. 300/21-22.



[3.2.6]	<p>§. <i>Queritur si seruus unius alterius ancillam acceperit, an sit coniugium inter eos? De his ita statutum est in C. Gabilonensi. Legitima seruorum coniugia sua auctoritate domini non dirimant. Dictum est nobis quod quidam legitima seruorum matrimonia potestatiua quadam presumptione dirimant, non illud euangelii attendentes 'Quod Deus coniunxit homo non s.'. Vnde nobis uisum est ut coniugia seruorum non dirimantur, et si diuersos dominos habeant, sed in uno coniugio permanentes dominis suis seruiant. Et hoc in illis obseruandum est, ubi legalis coniunctio fuit, et per uoluntatem dominorum.</i></p>
Sg 171b	C.29 q.2 d.p.c.7 – c.8 : Chalons (813), c.30

Para esta adición, 1MH se coordinó con un rubricador (1HH), quien escribió en tinta roja el sumario y la mayúscula inicial de C.29 q.2 c.8. Como es sabido, C.29 q.2 pregunta si contrae matrimonio la mujer libre que eligió un varón al que creía libre y luego resultó que era siervo. La versión de *Aa Fd Sg* se mantiene dentro del proyecto original, pues termina con C.29 q.2 d.p.c.6a (*Cum dicitur — decepta est*). Por el contrario, los materiales que vienen a continuación en los complementos de *Aa Fd*, y en las ediciones impresas, introducen un supuesto nuevo —la validez o nulidad del matrimonio que contrajo un varón libre que se hizo esclavo con la intención de separarse de su mujer libre (C.29 q.2 d.p.c.6b – c.7)—, y plantean una cuestión no anunciada en la introducción de la causa: si es válido el matrimonio entre dos esclavos de distintos dueños (C.29 q.2 d.p.c.7 – c.8)<sup>52</sup>. Si 1MH tomó como referencia un DG, ¿por qué no copió también las demás *auctoritates* y *dicta* que “faltaban” en la versión de C.29 q.2 de los ESP? El “Queritur” con el que comienza d.p.c.7 en el margen de *Sg*, distinto del “Queritur etiam / ergo” de *AaE FdB*, y de las ediciones impresas (*edF* n. 94 *ad locum*), hace pensar en una cuestión independiente que se pudo plantear en el taller de Graciano antes de que C.29 q.2 estuviera acabada.

[3.2.7]	<p><i>Ex dictis Ormisde pape ad Eusebium episcopum. Tua sanctitas requisiiuit a nobis pater uenerande, de filio adulto quem pater matrimonium ducere uult, si sine uoluntate adulti filii facere potest. Quod dicimus, si aliquo modo non consentit filius, fieri non posse. Potest autem de filio nondum adulto, uoluntas cuius adhuc discerni non potest, si pater uult eum tradere in matrimonio, potest, et postquam filius uenerit in perfectam etatem, omnino obseruare et adimplere debet. Hoc ab omnibus orthodoxe fidei cultoribus sancimus et uobis tenenda mandamus.</i></p>
Sg p. 172a, al lado de C.30 q.1 c.1	C.31 q.2 c.2 <i>palea</i> : caput incertum : Hormisda (J <sup>3</sup> †1676 : 1CA 4.2.2 : X 4.2.1)

<sup>52</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La redacción original*, 181-185; y *Non omnis error*, 632-635.

1MH copió este *caput incertum*, atribuido al papa Hormisda, al lado de C.30 q.1 c.1, otra falsificación que circuló bajo el nombre del papa Deusdedit (J<sup>3</sup> †3203). La adición marginal de *Sg* y el capítulo de los ESP tratan cuestiones distintas: mientras que Hormisda prohibió al padre entregar a su hijo adulto en matrimonio sin su consentimiento, Deusdedit recordó a Gordiano, obispo en Hispania, que el marido y la mujer que apadrinan a sus hijos deben separarse. La cita de Hormisda no tiene que ver con el parentesco espiritual, que es el argumento de C.30 q.1. Sí está relacionado con C.31 q.2, donde se pregunta si un padre puede entregar en matrimonio a su hija adulta sin su consentimiento; de hecho se incorporó tardíamente a esta sección del DG como la *palea* C.31 q.2 c.2<sup>53</sup>. ¿Por qué 1MH copió el texto de Hormisda en *Sg* p. 172 donde hay materiales de C.30 q.1? ¿Cuál fue su modelo?

### 3. Definiciones

Además de escribir textos complementarios, 1MH compuso glosas esporádicas, marginales e interlineales. En los márgenes de *Sg*, su caligrafía se reconoce en 14 definiciones, en 1 glosa discursiva, en un buen número de notas y en un puñado de glosas-rúbricas.

Las definiciones son estas:

[3.3.1]	<i>Causa est res que habet in se controuersiuam in dicendo positam cum certarum personarum interpositione</i>
	<i>Sg</i> p. 3b
[3.3.2]	<i>Calumpniari est falsa crimina intendere</i>
	<i>Sg</i> p. 46a
[3.3.3]	<i>Preuaricari est uera crimina abscondere</i>
	<i>Sg</i> p. 46b
[3.3.4]	<i>Tergiuersari est in uniuersum ab accusatione desistere</i>
	<i>Sg</i> p. 46a
[3.3.5]	<i>Manumissio est datio i(d est) detectio libertatis. Tecta est enim naturalis libertas. Quod non habent dari non possunt. Naturaliter enim omnes homines sunt liberi. Iure uero ciuili non</i>
	<i>Sg</i> p. 106a
[3.3.6]	<i>Prescriptio siue exceptio est actionis exclusio</i>
	<i>Sg</i> p. 134a

<sup>53</sup> WEIGAND, R. *Versuch* n. 158. BÜCHNER, J., *Die paleae* 323 y 512.

[3.3.7]	<i>Primogenitura autem uestis erat sacerdotalis qua maiores natu cum benedictione patris induti uictimas Deo uelut pontifices offerebant</i>
	Sg p. 153b
[3.3.8]	<i>Sponsalia sunt mentio et compromissio futurarum nuptiarum</i>
	Sg p. 165ab
[3.3.9]	<i>Ex libro constitutionum. Nuptie siue matrimonium est uiri mulieris coniunctio indiuiduam uite consuetudinem continens</i>
	Sg p. 165b
[3.3.10]	<i>Coniugium est manifestus consensus legitimarum personarum</i>
	Sg p. 166ab
[3.3.11]	<i>Vel coniugium est legitima federatio maris et femine per quam sine culpa ad usum carnis commisceri possunt</i>
	Sg p. 166ab
[3.3.12]	<i>Cognatio est diuersarum personarum (ab una stipite des[cendentium])<sup>gloss</sup> per nationem coniunctio. Dicta sit quasi communis natio. Fit autem dupliciter uel tripliciter. Aut enim tu ab illo nationem traheris uel econuerso aut cum illo ab alio</i>
	Sg p. 187b
[3.3.13]	<i>Affinitas est regularitas personarum ex nuptiis nobis coniuctarum omni carens parentela</i>
	Sg p. 187b
[3.3.14]	<i>Affinitas est regularitas personarum ex nuptiis nobis coniuctarum omni carens parentela</i>
	Sg p. 188a

La persona que se encuentra detrás de IMH no encontró estas definiciones en un ejemplar glosado del DG, ni en las primeras *summae* de la escuela de Bolonia: sus modelos fueron los tratados de retórica, el *Digestum*, las *Institutiones* de Justiniano, los comentarios al *Corpus Iurisi Ciuilis*, la *glossa ordinaria* a la Biblia y los escritos de los teólogos de Laon y París<sup>54</sup>. Este primer conjunto de glosas es propio de una actividad de enseñanza y corresponde a los estadios primitivos de la reflexión sobre Graciano. La definición de *Causa* de Sg, por ejemplo, es más breve que la que llegó a los manuscritos que transmiten la primera etapa de composición de glosa al DG, o a la *Summa Quoniam in omnibus* de *Paucapalea*, y coincide con la del *De inventione* de Cicerón que fue utilizada, entre otros maestros de retórica, por Thierry de Chartres<sup>55</sup>. Estos da-

<sup>54</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta*, 667-676 sugiere las posibles fuentes de inspiración de las 14 definiciones.

<sup>55</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Cicerón*, 41-44.

tos permiten fechar la actividad de 1MH al final de la década de los años 40 o a comienzos de la años 50 del siglo XII.

#### 4. La glosa Salomon

[3.4.1]	<i>Salomon. 'Qui de rapina dat pauperibus ac si mactet filium ante patrem'. Quidam dicunt quod nullus potest saluari nisi reddat quod rapuit. Verum quidem est si bene intelligatur. In 'reddere' intelligitur si possit. In 'posse', duo: si habet unde reddat, si cui reddat sciat. Si non habet unde, peniteat et reddat in corde, quam redditio longe meliorem est, quia sine ista non saluentur cum ipsa, cum alia possit dampnari. Si habet unde reddat et (possit)<sup>ac</sup> nescit cui debeat reddere, reddat ecclesie et consulat eam et secum dum eius consilium det pauperibus et quod sibi uinctum igitur faciat.</i>
	Sg p. 118a

La única glosa discursiva de Sg es obra de 1MH y aparece al lado de C.14 q.5 d.p.c.14 (Sg p. 118a), donde se ofrecen varios ejemplos de cómo los bienes adquiridos ilícitamente pueden emplearse para hacer el bien. Los decretistas de la primera generación se interesaron por C.14 q.5, cuyo argumento central es si se puede hacer limosna con los bienes que se obtuvieron ilícitamente, pero en sus glosas y *summae* no hay un comentario similar al que en Sg comienza con el nombre propio *Salomon*<sup>56</sup>.

La glosa de 1MH atribuye al hijo de David unas palabras de origen incierto: “Qui de rapina dat pauperibus ac si mactet filium ante patrem”. Dos escritos del siglo IX, el *Libellus de exordiis et incrementis* y los *Capitula* de Carlomán, emplearon términos similares para recordar que uno de los requisitos de la legitimidad de las construcciones o embellecimientos de edificios sagrados es la adquisición legítima de los bienes donados, así como para denunciar la ilegitimidad de las limosnas hechas con los bienes procedentes de rapiñas<sup>57</sup>. Mientras que Walafrido Strabo (808/809 – 849) no identificó el pasaje —“Et alibi scriptum est”, dice—, los *Capitula* de Carlomán del año 884 lo atribuyen a Isaías: “quod de talibus dicit Esaias”. Los editores modernos del *De ecclesiasticarum rerum exordiis* de Strabo sugieren que la frase es una elaboración de un versículo del Eclesiástico (Sirácida): “Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui.” (Si 34, 24).

<sup>56</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 630-631 editó la glosa *Salomon* y relacionó su contenido con la ampliación de C.14 de q.5 y q.6.

<sup>57</sup> BORETIUS, A. – KRAUSE, V. (ed.), *Walafridi Straboni Libellus De exordiis et incrementis* (MGH Capitularia II), Hannoverae 1897. 488 nota 51. PERTZ, G. H. (ed.), *Karolomanni Capitula apud Vernis Palatium (884)* (MGH Legum I), Hannoverae 1885. 551 y ss.

El santo obispo de Hipona había interpretado Si 34, 24 en sentido restrictivo: las oblaciones que proceden de la iniquidad están manchadas y Dios no aprueba los dones de los iníquos<sup>58</sup>. Esta enseñanza llegó al manual de Graciano como C.14 q.5 c.2, que también recoge la cita del libro del Eclesiástico. El capítulo de Agustín pudo inspirar al autor de la glosa de *Sg*. La inscripción *Salomon* se explicaría por confusión con el libro del Eclesiastés (Qohélet), cuyo primer versículo atribuye el libro al hijo de David: “Verba Ecclesiastes filii David regis Ierusalem” (Qo 1,1)<sup>59</sup>.

La glosa que copió 1MH propone una interpretación flexible de las palabras atribuidas a *Salomon*. Primero refiere la opinión estricta: “Quidam dicunt quod nullus potest saluari nisi reddat quod rapuit”. Esta aclaración está relacionado con la primera parte de la *palea* C.14 q.5 c.4, un *caput incertum* atribuido a Jerónimo: “Nemo, qui rapit, moriens, si habet unde reddat, salvatur”. El autor de la glosa de *Sg* está de acuerdo con esta interpretación siempre que los verbos se utilicen de modo correcto: en su opinión, cuando se habla de “devolver” hay que entender que sea posible hacerlo; además, “poder hacerlo” implicaría tener lo que se debe restituir y saber a quién hay que entregarlo. Si el ladrón no tiene con qué devolver lo robado, continúa, debe hacer penitencia y restituir en su corazón. Si tiene con qué, pero no sabe a quien, debe consultar a la iglesia y entregárselo a los pobres. Estas consideraciones sobre la obligación moral de la restitución podrían reflejar las discusiones que tuvieron lugar en el taller de Graciano a propósito del tema original de C.14 q.5, y que dieron lugar al examen de nuevas dimensiones del problema con la consiguiente inserción de *dicta* (d.p.c. 11, 12, 13b) y *auctoritates* (cc. 3-5, 7, 9-13) suplementarias.

### 5. Nota, glosas-rúbricas

En *Sg* p. 178a, además de copiar *Cod. Just.* 9.9.2 y 5, la persona que se encuentra detrás de 1MH compuso un resumen de la constitución del emperador Alejandro: *Nota adulterium post quinquenium criminum non posse accusari*. Es una de las numerosas glosas del tipo *Nota / Nota quod* en las que se distingue su caligrafía. La mayoría consisten en el símbolo *Nota*, en tinta marrón claro. En otros casos, 1MH añadió una o más palabras: *Nota Vtile capitulum* (*Sg* p. 17a), *Nota medianam* (p. 24a, 128a), *Nota magnum quod* (p. 25b), *Nota*

<sup>58</sup> *De scriptura sacra speculo, De ecclesiastico*: PL XXXIV. 966 (*Speculum* “*Quis ignorat*” CPL 272).

<sup>59</sup> Como advierten los comentaristas del Qohélet, *Salomon* es uno de los tres nombres con los que la Biblia designa al hijo de David: JERÓNIMO, *Commentarius in Ecclesiasten*: PL XXIII. 1009-1116 (CPL 583); ALCUINO, *Commentaria super Ecclesiasten*: PL C. 665-722. La atribución a Salomón del Eclesiastés aparece también en el prólogo *galeatus* de Jerónimo (PL XXVIII. 553, 556).

*auctoritate* (p. 25b), *Nota ignem* (p. 31a), *Nota appellatio* (p. 55a), *Nota testes* (p. 116a), *Nota diffinitionem* (p. 166a), *Nota quartum digitum* (p. 175a), *Nota uouentes* (p. 175a). Estas glosas llaman la atención del lector sobre un pasaje de la obra, igual que los cuatro *Bonum quod* (*Sg* p. 63a, 133a, 136a, 144a). Una función similar cumplen las palabras *Distinctio* (*Sg* p. 42b), *Nota distinctio / distinctionem* (p. 54a, 61b, 178b), *Pulchra distinctio* (p. 83a, 175b) y *Bona distinctio* (p. 32a, 40a, 42b, 46b, 157b) que 1MH escribió para resaltar otras tantas distinciones lógicas de una *auctoritas* o de un *dictum*.

Tres *Nota* son más elaborados: *Nota quod aliud est prodere et aliud accusare* (*Sg* p. 58a), *Nota quantum debeat consanguinitatem firmare* (p. 193a), *Nota iuramentum huiusmodi debet prestari in separatione consanguineorum* (p. 193b). Esta variante acerca las glosas del tipo *Nota* a las glosas-rúbricas, es decir, las llamadas de atención confeccionadas con palabras o frases tomadas de un *dictum* o de una *auctoritas*: *Sacerdotes absconse criminaliter quotidie delinquentes per ieiunia et dignam satisfactionem spem ueniens de Dei misericordia consequi* (*Sg* p. 17b), *Presbiteros uel diaconus penitentiam solemnem facere non debere* (p. 19a), *Quod sicut nulli clericorum penitentiam agere conceditur post eadem penitentiam honorem clericatus acquirere* (p. 19b), *Duo necessaria* (p. 101a), *Neque emphyteotica pacta* (p. 104a), *Episcopum potestas dispendendi Deo contemplante habet* (p. 104b), *Rerum ecclesie uenditones irrita esse* (p. 104b). En una ocasión, la glosa rúbrica de 1MH destaca una glosa interlineal: *Incuria i(d est) dissuetudo* (*Sg* p. 43b), que se refiere a *i(d est) dissuetudinem* escrito encima de “uel incuria” (C.1 q.7 c.12)<sup>60</sup>.

En fin, entre C.27 q.2 d.p.c.50 y el comienzo de C.29, 1MH hizo la siguiente indicación: “Hic debet poni h(ec) c(ausa) Clericus quidam in coniugio positus” (*Sg* p. 170a). Ninguna causa del DG comienza con esas palabras. Es probable que 1MH pensara en C.28, “Quidam infidelis in coniugio positus”, una de las 4 causas que faltan en los ESP. ¿Por qué no copió las *auctoritates* y *dicta* sobre el matrimonio entre bautizado e infiel de C.28 cuando actuó como 2HH? ¿Por qué no indicó la posición C.24 – c.26? Estas preguntas también permanecen abiertas, por lo que ahora se impone la cautela: la anotación marginal de 1MH se realizó en un momento y en un lugar en el que la sucesión C.27 – C.28 – C.29 era conocida.

## 6. Perfil de 1MH

2HH / 1MH participó en la confección y fue un usuario de los ESP. Del conjunto de sus intervenciones en los márgenes de *Sg* no es posible concluir si el modelo que utilizó tenía C.24 – C.26 y C.28. Sí es probable que esas causas

<sup>60</sup> La glosa interlineal *i(d est) dissuetudinem* se repite en “per incuriam” de C.16 q.3 d.p.c.7

existían cuando indicó que debían ser insertadas en *Sg* p. 165a y en p. 170a, aunque el hecho de que, en sus anotaciones, los *incipit* de C.24 y C.29 no coincidan con el de las ediciones impresas plantea el interrogante de cuál fue su fuente de información y, por tanto, cuál era su contenido<sup>61</sup>.

1MH dispuso de un ejemplar del *Corpus Iuris Civilis* glosado, tuvo acceso a un almacén de *auctoritates* canónicas del que formaban parte alguna de las colecciones del *corpus fontium* graciano, utilizó fragmentos que solo se conocen gracias al DG, y estaba al corriente de las discusiones y los materiales que motivaron la ampliación de algunas secciones de la CDC.

Las glosas de 1MH no dependen de las primeras glosas al DG ni de las *summae* de los decretistas antiguos sino de los tratados de retórica, de las colecciones de sentencias teológicas y de los comentarios a la Biblia y a los *libri legales*. Sus comentarios exegéticos son propios de un maestro o de un estudiante. Algunos son anteriores a la primera etapa de composición de glosas, por lo que pudieron ser escritos al final de la década de los años 40 del siglo XII.

### III. ACCIONES DE LA SEGUNDA MANO MARGINAL (2MH)

La persona que se encuentra detrás de la 2MH escribió 14 remisiones a lugares paralelos y contrarios (Apéndice I). En la mayoría de los casos (9), tomó como referencia la estructura original de la obra, pues sus citas siguen la numeración en 33 causas. Estas alegaciones son anteriores a las alegaciones (5) que escribió conforme a las *distinctiones* (101) y *causae* (36) del *Decretum vulgatum*<sup>62</sup>. Así pues, 2MH poseía una visión sistemática de la obra y conocía las diversas redacciones por las que pasó el manual de Graciano. Su actividad, característica de los intérpretes y *lectores* de textos legales, tuvo lugar en un momento y en un lugar próximos a la confección de *Sg*.

Es probable que la definición de *Tergiuersator* en el margen de *Sg* p. 46a sea también obra de 2MH<sup>63</sup>. De ser así, la posición perpendicular de esta glosa permitiría datar la actividad de esta persona después del trabajo de 1MH. Las palabras “tergiuersatione propria” de C.2 q.1 d.p.c.16 habían movido a 1MH a copiar las definiciones de calumniar, prevaricar y tergiuersar del comentario

<sup>61</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 635.

<sup>62</sup> La existencia de dos sistemas de referencias internas marginales fue advertida por LARRAINZAR, C., *El borrador*, 634 y nota 41, donde transcribió 7 alegaciones antiguas (*Sg* p. 35b, 100a, p. 111b, p. 112a, 126a, 165b y 166a) y 3 modernas (*Sg* p. 102a, 125b y 144a). LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften* atribuyen a 2MH las alegaciones antiguas de p. 35b, 90b, 111b, 112a, 115b, 126a, 141a (algunas alegaciones), 165b y 166a, y también las alegaciones modernas de p. 7a, 102a, 125a (cuatro alegaciones) y 141a (dudoso), así como la definición de p. 46a (p. 18). VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta*, Apéndice I edita las alegaciones de 2MH.

<sup>63</sup> LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften*, 18.



de Marciano al *senatus consultus Turpillianum* (Dig. 48.16.1.1). Quien escribió la definición de tergiversador, recuperó el sentido vulgar con el que el término se usa en la explicación de las acusaciones criminales propuesta por Graciano: “Tergiuersator est qui uera crimina scienter occultat”.

2MH fue, por tanto, un usuario ocasional de los ESP que se movió en el mismo entorno en el que se compuso esta obra singular. Sus conocimientos le permitieron relacionar *auctoritates* y *dicta* desde dos perspectivas distintas, correspondientes a dos maneras de organizar los materiales gracianos, una destreza que comparte con otros usuarios de Sg. Como las demás personas que trabajaron con los ESP, 2MH no tuvo la intención de transformar este escrito en un DG: apenas hay una adición marginal de autoría dudosa en cuya caligrafía se distinguen rasgos propios de la suya [9.5].

#### IV. ACCIONES DE LA TERCERA MANO MARGINAL (3MH)

El trabajo de 3MH comenzó en Sg p. 4, donde hay materiales de D.28, y terminó en Sg p. 174, con *auctoritates* y *dicta* de C.30 q.4. Hay dos tipos de anotaciones marginales de esta mano que parecen consecuencia de contrastar los ESP con un DG: de un lado, 3MH escribió el número de 14 distinciones [5.1]; de otro, copió textos canónicos relacionados con la tradición graciana [5.2]. La mayor parte de las anotaciones marginales de 3MH son glosas posteriores a la confección de la copia: alegaciones, glosas-rúbricas y aclaraciones de palabras [5.3]<sup>64</sup>.

##### 1. Distinciones

La persona que se encuentra detrás de 3MH señaló 14 distinciones: (*dxxiiii*)<sup>ac</sup> (*dxxiii*)<sup>pc</sup> (Sg p. 5a, al lado de D.28 c.14), *d. xxx. i. i.* (Sg p. 7b sup., donde hay materiales de D.32 *edR edF*), *dxxxiii* (Sg p. 8a, al lado de D.33 d.p.c.1), *d. xxxiiii* (Sg p. 8b sup., para colocar al lado de D.34 c.4), *d xxx u* (Sg p. 10a, al lado de D.35 c.1), *d xxx ui* (Sg p. 10a, al lado de D.36 c.1), *d xxx u ii* (Sg p. 11a, al lado de D.37 c.1), *d xxx u iii* (Sg p. 12b, al lado de D.38 c.16), *d xxx l <sic>* (Sg p. 13a sup., para colocar al lado de D.45 pr.), *d xxx l u <sic>* (Sg p. 13a, al lado de D.45 c.1), *d xxx l ui <sic>* (Sg p. 14a sup., para colocar al lado de D.46 c.1), *d l xi* (Sg p. 22a, al lado de D.61 c.1), *d lx ii* (Sg 23a sup.,

<sup>64</sup> LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften*, 18, atribuyen a 3MH la numeración en distinciones, las alegaciones modernas de p. 5a, 6a, 7b, 10a, 11a, 12b, 13a, 14a, 22a, 23a, 32b, 50a, 62a, 65b, 68a, 69a, 73a, 74b, 75a, 76a, 79b, 84a, 89b, 100a, 123b, 125b, 134b, 142a, 144a; y las anotaciones marginales de p. 4a, 22a, 35a. 36a, 69ab, 73ab, 113b, 123ab, 133b, 154a y 174b.



encima de D.62 pr.), y *d l x iii* (Sg p. 23a, al lado de D.63 c.1). Si su trabajo se coteja con la organización del DG que se difundió desde mediados de los años 50 del siglo XII, habría que concluir que 3MH no siempre “acertó” al marcar el comienzo de las secciones de la *prima pars*. Aunque los motivos de sus equivocaciones son tan desconocidos como los motivos por los que renunció a su proyecto de adecuar la estructura de los ESP a la del DG, sus trabajo sobre Sg tuvo lugar en un momento en que la división en 101 distinciones de la *prima pars* estaba consolidada. Es la conclusión que se deduce del conjunto de sus intervenciones, en especial de sus glosas marginales.

## 2. Adiciones: Derecho canónico

La persona que se encuentra detrás de 3MH copió 16 textos canónicos en los márgenes de 10 páginas de Sg, donde hay materiales de D.28, D.34, D.61, C.3 q.5 (2 textos), C.6 q.3, C.6 q.4, C.15 q.6 (2), C.16 q.7 (5) y C.30 q.4 (2). En ningún caso, la adición “actualizó” los ESP: el autor de estas anotaciones no copió todo lo que faltaba en la distinción o en la cuestión correspondiente, porque se limitó a seleccionar textos —que transcribió parcialmente—, o bien a corregir las deficiencias de las *aucoritates* de Sg [5.2.7]. La relación de suplementos / correcciones que se pueden atribuir a 3MH registra estas entradas (el asterisco destaca las atribuciones dudosas):

[5.2.1]	<p><i>Martinus papa. Item. Si qua uidua episcopi aut presbiteri aut diaconi maritum accepit, nullus clericus nulla religiosa persona cum ea coniugium sumat numquam communicet. Morienti tamen sacramenta subueniant.</i></p> <p>Sg p. 4a, al lado de D.28 c.10 D.28 c.12 (<i>De eodem. Item ex concilio Martini Pape</i>)<sup>edF</sup> : <i>Capitula Martini</i>, c. 18</p>
[5.2.2*]	<p><i>Innocentius papa. Si quis uiduam licet laicus duxerit uxorem seu ante baptismum seu post baptismum non admittatur ad clerum, quia eodem uitio uidetur exclusus. In baptisate enim crimina dimittuntur non accepte consortium uxoris relaxatur. Quod si non putatur uxor esse computanda que ante baptismum ducta est, ergo nec filii qui ante baptismum geniti sunt pro filiis habeantur</i></p> <p>Sg p. 10a, margen superior Un signo indica su inserción en Sg p.9a, a continuación de D.34 d.p.c.8 D.34 c.13 (<i>De his ita scribit Innocentius Papa Victricio Rotomagensi Episcopo. Qui ante baptisma seu post baptisma uiduam duxit uxorem non admittantur ad clerum</i>)<sup>edF Fd</sup> : Inocencio I (J<sup>3</sup> 665)</p>

[5.2.3]	<i>Miserum est eum fieri magistrum qui numquam fuit discipulus, eumque sacerdotem fieri qui nullo gradu obsecutus umquam fuerat sacerdoti.</i>
	Sg p. 22a, al lado de D.61 c.3 D.61 c.4 ( <i>De eodem. Item Innocentius Papa</i> ) <sup>edF</sup> : Inocencio I (J <sup>3</sup> 703)
[5.2.4]	<i>Gelasius. Qui inimici uel suspecti sunt et qui odio quoslibet insequuntur ab accusatione remouentur et infames iudicamus. Non ergo in accusatione sunt recipiendi.</i>
	Sg p. 69b, margen superior Inscripción y sumario de C.3 q.5 c.13 ( <i>Qui inimici uel suspecti sunt et qui odio quoslibet insequuntur ab accusatione remouentur. Item Gelasius</i> ) <sup>edF</sup> : Ps. Pelagio II (J <sup>3</sup> †2044)
[5.2.5]	<i>Item Iulius papa decretum est ne suspecti, aut infames, aut criminosi, aut gratiosi, aut calumpniatores, aut facile litigantes suscipiantur accusatores, sed tales qui careant omni suspicione.</i>
	Sg p. 69b Inscripción y algunas palabras de C.3 q.5 c.10 ( <i>Suspecti aut gratiosi ad accusationem non admittantur. Item Iulius papa</i> ) <sup>edF</sup> : Ps. Julio ( J <sup>3</sup> †443)
[5.2.6]	<i>Placuit pro communi utilitate ut nullus episcoporum grauius ferat si eius parochianum pro depredationis causa alter episcopus excommunicauit</i>
	Sg p. 79a, margen superior C.6 q.3 c.4 ( <i>Vnde in Concilio apud Compendium. Quando episcopus parochianum alterius excommunicare ualet</i> ) <sup>edF</sup> : Capitular Vernense (884), c. 8
[5.2.7]	<i>Sed circa eum oportet tamquam conuenientem que ab omnibus prolata est firmam sententiam</i>
	Sg p. 79b, al lado de C.6 q.4 c.5a ( <i>edF</i> 564.3-565.1) últimas palabras de C.6 q.4 c.5b ( <i>edF</i> 565.2-3) : Concilio de Antioquía (332), c.15 (Hispana)
[5.2.8]	<i>Nicolaus papa. Auctoritas apostolica penitus illicita deducit in irritum iuramenta.</i>
	Sg p. 123a margen superior Inscripción y sumario de C.15 q.6 c.2 ( <i>Auctoritas apostolica penitus illicita in irritum deducit iuramenta. Item Nicolaus Papa Episcopis Galliae</i> ) <sup>edF</sup> : Nicolás II (JL 4447)
[5.2.9]	<i>Leo. Inutilis sacerdos ecclesiam sua dignitate non priuat</i>
	Sg p. 137b, al lado de C.16 q.6 d.p.c.1 (d.p.c.2) Inscripción y sumario de C.16 q.6 c.5(c.6) ( <i>Inutilis sacerdos ecclesiam suam dignitate non priuat. Item Leo IV. Karolo Regi</i> ) <sup>edF</sup> : León IV ( J <sup>3</sup> 10435)
[5.2.10]	<i>I. maiori nullus omnino archidiaconus, archipresbiter, prepositus, uel diaconus nec offitia, nec beneficia tribuat ecclesiastica</i>
	Sg p. 138a <i>Incipit</i> / sumario de C.16 q.7 c.11 ( <i>Archidiaconus, archipresbiter, prepositus, uel decanus nec offitia nec beneficia ecclesiastica tribuat sine consensu episcopi. Item Calixtus Papa</i> ) <sup>edF</sup> : Letrán I (1123) c.4

[5.2.11*]	<p><i>Tolletanum concilium. Quicumque fidelium propria deuotione de facultatibus suis aliquid ecclesie contulerint, si forte ipsi aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam ab eadem ecclesia suffragium uite pro usu temporis percipiant &lt;sic&gt;.</i></p> <p>Sg p. 139a, margen superior C.16 q.7 c.30 : Toledo IV (633) c.38</p>
[5.2.12]	<p><i>Calixtus papa. Si quis principum uel aliorum dispositionem, seu donationem rerum, siue possessionem ecclesiasticarum rerum sibi uendicauerit ut sacrilegus iudicetur.</i></p> <p>Sg p. 139b, margen superior C.16 q.7 c.25 : Letrán I (1123) c.9</p>
[5.2.13*]	<p><i>presbiterum non nisi pro graui culpa ecclesia ammittere</i></p> <p>Sg p. 139b ex C.16 q.7 c.38 (edF 811.4-5) : Chalon (813) c.42</p>
[5.2.14]	<p><i>Decimas et ecclesias a laicis monachi non (suscipiant)<sup>pc</sup> absque consensu et uoluntate episcoporum. Quod si aliter presumptum fuerit, canonicè ultioni subiaceant</i></p> <p>Sg p. 139b C.16 q.7 c.39 : (Urbano II) Melfi (1089) c.5 – c.6</p>
[5.2.15]	<p><i>Si quis unus filium aut filiam alterius de sacro fonte suscepit aut ad crisma tenuerit uel Christianitatis misterium dederit, ambo et uir et uxor conpatres existunt parentibus infantis, quia uir et mulier una caro effecti sunt.</i></p> <p>Sg p. 174a, margen superior C.30 q.4 c.3 (Nullus duabus conmatribus conmiscetur. Item Innocentius Exsuperio Tolosano Episcopo)<sup>edf</sup> : caput incertum (Herovalliana 54[21])</p>
[5.2.16]	<p><i>Urinanus &lt;sic&gt; Quod autem uxor cum marito de baptismo simul debeat suscipere puerum (des)<sup>ac</sup>, nulla auctoritate reperitur prohibitum. Sed ut puritas spiritualis paternitatis ab omni labe et infamia conseruetur dignum esse decreuimus ut utrique simul ad hoc inspirare minime presument.</i></p> <p>Sg p. 174ab, margen inferior C.30 q.4 c.6a (De his ita scribit Urbanus II. Vitali, Presbytero Brixiensi. Uxor simul cum uiro filium alicuius in baptisate non suscipiat)<sup>edf</sup> : Urbano II (JL 5741)</p>

A pesar de que estas anotaciones no siguen el patrón característico de la tradición graciana —inscripción, sumario, *auctoritas*—, y a pesar de algunas variantes textuales, su aparición en la posición que ocupan en el DG, unida a la datación de las glosas atribuibles a 3MH, son las mejores pruebas de que esta persona conocía la versión definitiva del manual de Graciano.

### 3. Glosas

3MH escribió 27 alegaciones (Apéndice I). La mayor parte de estas citas se elaboraron de acuerdo a la estructura del DG, aunque hay 4 remisiones que designan los capítulos mediante la numeración en 33 causas. En algunos casos el sistema de símbolos utilizado dificulta la identificación del pasaje paralelo o contrario<sup>65</sup>.

La caligrafía de 3MH se distingue también en 3 glosas-rúbricas: *quando rectoribus ecclesiarum ab ingressuri aliquid accipere liceat* (Sg p. 35ab, margen superior), que hace referencia a C.1 q.2 pr. (“Hinc liquido aparet, quod ingressuri monasterium sua debent offerre rectoribus...”); *Nota de his quibus sua sufficiunt* (Sg p. 36a), al lado de C.1 q.2 c.6, aunque con palabras de c.7 (“Pastor ecclesiae his quibus sua sufficiunt ...”); y *de iure funerandi* (Sg p. 113b), junto a C.13 q.2 d.p.c.5, para señalar el comienzo de los capítulos dedicados a la elección de sepultura.

Hay dos glosas de 3MH que coinciden con los comentarios de la *Stroma Rolandi*<sup>66</sup>:

[5.3.1]	<p><i>Hoc quibus non fieri docetur nisi eodem uinculo foret annexus s(iue) crimine simonie aut hereseos esset perplexus</i></p> <p>Sg p. 73ab Cf. <i>Stroma Rolandi ad C.4 q.1</i><sup>67</sup></p>
[5.3.2]	<p><i>Ad quod notandum quod ecclesiarum quedam conferuntur monasteris cum omni iure institutionis, quedam uero non. Illarum institutione monachis licere credimus, harum uero minime nisi proprii episcopi fuerit impetrata licentia, uel Romani pontificis (habeatur)<sup>pc</sup> auctoritas.</i></p> <p>Sg p. 133b Cf. <i>Stroma Rolandi ad C.16 q.2</i><sup>68</sup></p>

<sup>65</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta*, Apéndice I. En Sg 50a, 69a, 73a (2), 73ab, 74b, 79a, 123b, 134b y 144b hay otras alegaciones de 3MH cuyo significado no ha sido posible descifrar.

<sup>66</sup> Comentados en VIEJO-XIMÉNEZ, *Los Exserpta*, 680-682.

<sup>67</sup> THANER, F. (ed.), *Die Summa magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexander III*, Innsbruck 1874: “Hoc fieri minime debere multis auctoritatibus docetur, nisi eodem uinculo foret annexus, vel crimine simoniae aut hereseos esse perplexus.” (19-20).

<sup>68</sup> THANER, F., *Die Summa*, 46.10-15.

En otras dos ocasiones, 3MH señaló la contradicción entre un capítulo de Sg y un principio de derecho romano, o bien otra *auctoritas* canónica:

[5.3.3]	<i>contra parentes et liberi inuicem aduersus se nec uolentes se ad testimonium sunt admitendi</i>
	Sg p. 69a glosa a <i>parentes</i> de C.3 q.5 c.1, tomada de <i>Cod. Just.</i> 4.20.6 ( <i>Diocletianus et Maximianus</i> , 286)
[5.3.4]	<i>contra Gelasio preter processionis aditum qui omni christiano debetur nihil lacis (i)<sup>ac</sup> reliquet.</i>
	Sg p. 139b, al lado de C.16 q.7 c.34 : Gregorio I (J <sup>3</sup> 2608) remisión a C.16 q.7 c.26 : Gelasio I (J <sup>3</sup> 1316)

Mientras que [5.3.3] se hace eco de una reflexión presente en las sumas de Rufino y Esteban de Tournai<sup>69</sup>, la glosa [5.3.4] es singular y pudo tener su origen en la interpretación del resumen de la decretal que Gregorio I dirigió a Secundino el año 598. Los *Correctores romani* advirtieron que C.16 q.7 c.34 —cuyo texto coincide con *Ans.* 4.8 y *Pol.* 3.15.9— ofrecía una selección deficiente y descontextualizada de las palabras del papa, cuyo sentido dependía de la frase inmediatamente anterior del documento original: nadie, especialmente un laico, puede reivindicar para sí ningún derecho sobre un monasterio en contra de la voluntad de su fundador. 3MH entendió que el precepto contradecía la disposición de Gelasio I (C.16 q.7 c.26) según la cual los laicos no tienen ningún derecho en sus iglesias, a excepción del de entrada —“processionis aditum”— debido a todo cristiano. Como quiera que el capítulo de Gelasio no forma parte de los ESP, esta glosa es una buena demostración de que 3MH conocía la versión definitiva del DG.

Una última glosa de 3MH recuerda un principio del derecho romano:

[5.3.5]	<i>Pacta que contra leges constitutionesque uel contra bonos mores fiunt, nulla uim habere indubitati iuris est</i>
	Sg p. 154 margen superior ex <i>Cod. Just.</i> 2.3.6, <i>Antoninus</i> , del 213

Al leer C.22 q.4 sobre los juramentos ilícitos, 3MH recordó el apotegma de Antonino. Copió la regla en el margen de Sg al final de una serie de diez cánones conciliares y fragmentos de padres de la iglesia a partir de los cuales Graciano concluyó: “iuramenta illicita laudabiliter soluta, dampnabiliter obseruan-

<sup>69</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta*, 682-683.

tur” (C.22 q.4 d.p.c.19). De este modo, reforzó las *auctoritates* canónicas con el derecho romano<sup>70</sup>.

#### 4. Perfil de 3MH

La persona que se encuentra detrás de 3MH conocía la estructura y el contenido del DG, estaba familiarizado con las explicaciones de la primera generación de decretistas boloñeses sobre algunos pasajes del manual de Graciano y tenía la formación jurídica necesaria para relacionar el derecho canónico con el derecho romano. Estas destrezas distinguen a quienes se mueven con más seguridad en la academia que en el foro. Su breve actividad sobre los ESP es posterior a la *Stroma Rolandi*, que se compuso a finales de la década de los años 50 o al comienzo de la de los 60 del siglo XII, pero anterior al momento en el que se difundieron los grandes comentarios al DG.

#### V. ACCIONES DE LA CUARTA MANO MARGINAL (4MH)

Las 4 anotaciones de 4MH transmiten 5 *authenticae* con las que los glosadores completaron otras tantas constituciones imperiales pertenecientes a los títulos 1.2 y 1.3 del Código de Justiniano sobre los privilegios de los bienes y de las personas eclesiásticas<sup>71</sup>. Todas las piezas son pre-acursianas y 2 se remontan a Irnerio<sup>72</sup>. A excepción de *Licentiam* [6.3], estas *authenticae* se incorporaron a la tradición graciana. Pero en todos y cada uno de los casos hay datos suficientes para excluir que 4MH las tomara de un DG. También hay que descartar la relación inversa. En sus intervenciones en la primera parte de *Sg*, la persona que se encuentra detrás de 4MH se coordinó con un rubricador (¿1HH?), a quien reservó el espacio para que escribiera la letra inicial. Esto permite datar su actividad en un momento próximo a la copia de los ESP. Por lo demás, 4MH tenía los conocimientos y los recursos suficientes para relacionar el derecho canónico con el derecho romano<sup>73</sup>. Lo más probable es que se moviera en un entorno académico.

<sup>70</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta*, 683.

<sup>71</sup> LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften*, 18, atribuyen a esta 4MH las anotaciones de p. 15b, 20a, 109b, 136a.

<sup>72</sup> SAVIGNY, F. K., *Geschichte des Römischen Rechts Im Mittelalter. 4. Das zwölfte Jahrhundert*, Heidelberg 1850., 45: son las auténticas *Licentiam* [6.3] y *Quas actiones* [6.4].

<sup>73</sup> PENNINGTON, K., *The “Big Bang”*, 64.

[6.1]	<p>[Pres]biteri et diaconi et si falsum testimonium dixerunt, si quidem in pecuniaria causa pro uerberibus diuino ministerio dumtaxat per iii. annos separantur; monasteriis tradendi. Si uero in criminali clericatus honore nudati, legitimis penis subdantur. Clerici ceteri sine delectu cause legitime cohercantur; communi iure offitio ecclesiastico depulsi uerberibus subdantur</p>
	<p>Sg p. 15b margen derecho, junto a D.50 d.p.c.12  auth. <i>Presbiteri</i> : ex Nov. 123.20 : Aut. 134.20 : Coll. 9.15.20 :  inserta en <i>Cod. Just.</i> 1.3.8</p>

El DG incorporó la auténtica *Presbiteri* en C.5 q.6 (d.p.)c.3 §2, inmediatamente después de *Cod. Just.* 1.3.8<sup>74</sup>. El capítulo de Graciano, Valentiniano y Teodosio y la auténtica sobre la declaración judicial de presbíteros y clérigos, con los castigos para quienes presten falso testimonio, encajan en C.5 q.6, que pregunta si los que no pueden probar la acusación deben ser castigados. Pero la auténtica de C.5 q.6 no pudo ser el modelo de quien la copió en el margen de Sg: de un lado, mientras que 4MH mantuvo la pena de tres años impuesta por Justiniano a los presbíteros que depusieran falso testimonio, la versión del DG aumentó el castigo hasta los 12 años; de otro, en el margen de Sg, la auténtica termina con la frase “communi iure offitio ecclesiastico depulsi uerberibus subdantur”, que no está en C.5 q.6<sup>75</sup>.

En Sg, la auténtica se copia junto a D.50 d.p.c.12. Aquí Graciano ofrece una relación de ejemplos del antiguo y del nuevo testamento —María mujer de Arón, el propio Arón, David, Acab; Pedro y Pablo; la enumeración se completa con un padre de la iglesia, Agustín— para demostrar que los clérigos criminales pueden ejercer su ministerio, una vez cumplida la penitencia correspondiente. Ningún signo indica que el resumen de la novela de Justiniano deba ser insertado en los ESP. Sería, por tanto, una *auctoritas* suplementaria.

D.50 plantea la cuestión de si los sacerdotes criminales, una vez que han hecho penitencia, pueden permanecer en su ministerio y también si pueden ascender a un grado superior del orden (D.50 pr.). Un primer grupo de autoridades —D.50 c.1. c.2, c.3, c.5, c.6, c.7, c.9, c.11, c.12— prohíben ambos supuestos<sup>76</sup>. Los papas Gregorio I y Martín no permitieron, en efecto, que los clérigos *lapsi* fueran restablecidos en su ministerio (Gregorio I: D.50 c.1, c.3, c.9 y c.11; Martín: D.50 c.2 y c.12). Nicolás I mantuvo el mismo criterio para el clérigo que había matado a un pagano (D.50 c.5 y c.6). El canon 22 del

<sup>74</sup> PALMERIO, I. B., *Authenticarum collectio* registró dos versiones de *Presbiteri*: *Presbiteri aut diaconi — uerberibus subiciantur* (p. 73, n.19) y *Presbyteri seu diaconi — legitime coerceantur* (p. 74, n. XXII); la segunda es más próxima a la de C.5 q.6, si bien es cierto que Graciano, o alguno de sus discípulos directos, modificó la duración del castigo.

<sup>75</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Las Novellae*, 252-255. La versión de *Presbiteri* de Sg no coincide con las documentadas por Palmerio.

<sup>76</sup> *Dicta y auctoritates* de D.50 presentes en los ESP: LARRAINZAR, C., *El borrador*, 653.

concilio *Agathensi – Epanoensi* (517) mandó deponer a los obispos, presbíteros y diáconos que hubieran cometido crimen capital, falsificado documentos o dado falso testimonio (D.50 c.7). La relación de prohibiciones termina en d.p.c.12, donde los ejemplos mencionados sirven para introducir tres disposiciones aparentemente contrarias: dos de Gregorio I (D.50 c.17 y c.18) y una de Jerónimo (D.50 c. 20). El d.p.c.24 resuelve la disonancia de *auctoritates* llamando la atención sobre la sinceridad de los penitentes: aquellos clérigos que hacen penitencia, no por odio al pecado, sino por temor a perder el cargo, no pueden continuar en su ministerio.

La auténtica *Presbiteri* castiga el falso testimonio cometido por un clérigo. Si se trata de una causa civil —“pecuniaria causa”—, los presbíteros y los diáconos son separados durante tres años de su ministerio; pero en lugar de ser entregados al tormento quedarán recluidos en un monasterio. En las causas criminales —“in criminali”—, los presbítero y los diáconos serán despojados de su condición y estarán sometidos a las penas establecidas en las leyes civiles. La distinción de causas —civiles / criminales— no se aplica a los clérigos inferiores, que quedan sometidos, en todo caso, a las penas civiles. En la primera parte de la D.50, la auténtica *Presbiteri* sería, por tanto, un argumento más dentro del primer grupo de autoridades que prohíben a los clérigos criminales ejercer su ministerio — al menos por tres años. Su copia en el margen de D.50 d.p.c.12 de Sg no parece descabellada. El autor de la anotación pudo recordar esta auténtica al leer los delitos de falso testimonio que mencionó el canon del concilio de Epaon (D.50 c.7). En todo caso, se trata de una persona distinta a quien copió D.50 c.5 en el margen inferior de Sg p. 15ab [2.1.4].

[6.2]	<p>[<i>n aut.</i> [<i>S</i>]i seruus sciente et non contradicente domino in clero ordinatus fuerit, hoc ipso quod constitutus est liber et ingenuus erit. Si uero ignorante domino ordinatio fiat, licet domino intra spatium unius anni et seruilem fortunam probare, et suum seruum accipere. Si uero seruus sciente siue nesciente domino sicut diximus, eo quod constitutus est liber factus ecclesiasticum ministerium dereliquerit et ad secularem uitam transierit suo domino ad seruitium contradatur. Verum si legitimo probatus experimento monachus effitiatur euadit iugum seruitutis. Debent enim per triennium antequam monachi efficiantur in monasteriis permanere. Postea uero si monachi effecti fuerint, liberi fuerint</p>
	<p>Sg p. 20a, marg. superior y margen izq. : en la página hay materiales de D.54 (final de c.9, c.11, c.21, d.p.c.21, c.22, ex d.p.c.22 y ex d.p.c.23)  auth. <i>Si seruus</i> : ex Nov. 123.17 : <i>Aut.</i> 134.17a : <i>Coll.</i> 9.15.17a : inserta en <i>Cod. Just.</i> 1.3.37(36) + auth. <i>Verum</i> : ex Nov. 5.2 : <i>Aut.</i> 5.2 : <i>Coll.</i> 1.5.2 : inserta en <i>Cod. Just.</i> 1.3.38(37)</p>



Esta anotación de 4MH es un mosaico de dos auténticas, más breve que el que llegó a D.54 c.20: mientras que la adición de *Sg* se compuso con *Si seruus* y *Verum*, el capítulo del DG añade frases tomadas de *Episcopalis ordo* (ex Nov. 123.4 : Aut. 134.4 : Coll. 9.15.4 : inserta en *Cod. Just.* 1.3.38), *Sed dignitas episcopalis* (ex Nov. 81 : Aut. 82 : Coll. 6.9 : inserta en *Cod. Just.* 1.3.34), y de *Adscripticios* (Nov. 123.17b : Aut. 134.17b : inserta en *Cod. Just.* 1.3.37)<sup>77</sup>. Tampoco en esta ocasión la persona que se encuentra detrás de 4MH tomó como referencia la versión definitiva de Graciano, pues su versión de *Si seruus* es más extensa que la de D.54 c.20<sup>78</sup>.

A diferencia de [6.1], las auténticas *Si seruus* y *Verum* del margen de *Sg* van precedidas de una inscripción, “[n aut”, cuya interpretación es dudosa: mientras que “[i]n aut” haría pensar en un ejemplar del *Authenticum*, “[c] n aut” remitiría a una “constitutio noua” insertada en los márgenes de un ejemplar del Código. La aparición recurrente de *Si seruus* y *Verum* en las copias medievales del *Codex* permite concluir que lo más probable es que, cuando elaboró la anotación de *Sg* p. 20a, 4MH no manejó el *Authenticum*.

D.54 forma parte del bloque D.21 - D.80, dedicado a los candidatos al sacramento del orden —en todos sus grados— y de quiénes, cuándo y dónde les ordenan (“tractaus ordinandorum” / “de promotionibus clericorum”). La distinción considera en concreto la prohibición de ordenar a los siervos, salvo cuándo éstos hayan conseguido la libertad (D.54 pr. y d.p.c.4), así como el castigo que merecen quienes la violaron (d.p.c.8); el impedimento también comprende a los fámulos de los monasterios (d.p.c.21), entre los que no quedan comprendidos quienes nacieron libres y se dedican al servicio de la casa religiosa (d.p.c.22a), pero sí afecta a los libertos (d.p.c.23)<sup>79</sup>. Los temas que proponen los *dicta* mencionados, que son el núcleo original de esta sección de la obra, se demuestran con 11 *auctoritates* canónicas, de las cuales 7 aparecen en los ESP<sup>80</sup>: los dos fragmentos de la carta general de León I del año 443 (D.54 c.1 y c.21); el c.29 del concilio de Tribur (895, D. 54 c.2); el c.11 del IX concilio de Toledo (655, D.54 c.4); el párrafo de la decretal que Gelasio I envió a los obispos Martín y Justo (D.54 c.9); las palabras de otra decretal de Gelasio I, dirigida a Rufino y Aprilio (D.54 c.11); y el capítulo 18 de la *Regula monachorum* de Isidoro de Sevilla que se transmitió junto con los cánones del *octava synodo* (D.54 c.21). Estos textos se refieren a los esclavos en gene-

<sup>77</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Las Novellae*, 246, 249, 259 y 265-270.

<sup>78</sup> Las versiones de *Si seruus* y *Verum* del margen de *Sg* no coinciden con las de PALMERIO, *Authenticarum collectio*, nn. XXXVIII y XXXIX, p. 77.

<sup>79</sup> *Dicta* y *auctoritates* de D.54 presentes en los ESP: LARRAINZAR, C., *El borrador*, 653-654.

<sup>80</sup> Las versiones más modernas de D.54 añadieron las consideraciones sobre el siervo que consiguió la libertad y fue ordenado (d.p.c.4 – c.7), así como los *exkursus* sobre los judíos que compraron propiedades de cristianos (d.p.c.12 – c.14) y los siervos de la gleba que eran infieles cuando fueron comprados y posteriormente desean hacerse cristianos (d.p.c.14-c.18).

ral (*serui*), a los siervos de la iglesia (*famuli ecclesie*) y a los de los monasterios (*de seruis monasteriis*), aunque en dos ocasiones mencionan a los originarios / adscripticios (D.54 c.11 y c.21). La imprecisión terminológica dificultaba la aplicación de los diversos regímenes previstos por las leyes romanas para unos y otros. El año 484, el emperador Zenón permitió las ordenaciones de los adscripticios (“adscriptitiorum creationes”), siempre que mediara el consentimiento de los dueños de las posesiones de las que eran oriundos, pero prohibió la de los esclavos (“serui”) en cualquier circunstancia (*Cod. Just.* 1.3.37[36]); además permitió a los esclavos, si sus señores lo autorizaban, abrazar la vida solitaria o ingresar en un monasterio (*Cod. Just.* 1.3.38[37]). Justiniano mantuvo la vinculación al fundo de los adscripticios ordenados, incluso cuando recibieron el sacramento contra la voluntad de su señor, por lo que no les liberó de sus obligaciones agrícolas (*Nov.* 123.17), y permitió las ordenaciones de los siervos con el consentimiento de su señor, que además tendría el efecto de liberar al ordenado; si el dueño no dio su consentimiento, o desconocía la ordenación de su esclavo, podría demostrar su condición en el plazo de un año y recuperar así su propiedad (*Nov.* 123.17). Por otra parte, el emperador cristianísimo permitió a los esclavos ingresar en los monasterios, pero con el consentimiento de su señor; después de un período de prueba de 3 años, quedarían liberados de la condición servil (*Nov.* 5.2). La legislación justiniana se resumió y se copió en los márgenes de los ejemplares del Código, al lado de las constituciones de Zenón. Cuando 4MH leyó la versión de D.54 de los ESP recordó las previsiones civiles sobre los siervos ordenados o que ingresan en los monasterios y las copió en el margen de Sg, junto a D.54 c.9. Esto pudo ocurrir antes de la ampliación de D.54 con nuevos *dicta* y *auctoritates*, momento en el cual D.54 se completó con 2 nuevas auténticas sobre la relación del orden episcopal y la condición servil, así como sobre el caso especial de los originarios / adscripticios. La persona que se encuentra detrás de 4MH no fue el único usuario de Sg interesado por estas cuestiones: una mano sin identificar explicó la noción de originario mediante una glosa marginal y completó las *auctoritates* canónicas de la versión de D.54 de los ESP mediante la copia de D.54 c.19 [9.1-3].

[6.3]

[L]icentiam habeat episcopus quecumque ante episcopatum probatus fuerit habuisse, et quecumque post episcopatum iure cognationis usque ad quartum gradum ad eum peruenerunt ad quos uoluerit uoluntate ultima transmittere. Ceteris rebus ab eo alio modo acquisitis, dominio ecclesie reseruatis, nisi in utilitatem ecclesie uel operibus pietatis consumpte sint. Eadem administratione habita in administratoribus cuiuscunque loci religiosi

Sg p. 109b marg. dcho., para poner a continuación de C.12 q.5 pr.  
auth. *Licentiam* : ex *Nov.* 131.13 : *Aut.* 119.13 : *Coll.* 9.6.13 : inserta en *Cod. Just.* 1.3.34(33)

El capítulo 13 de la extensa novela *De regulis ecclesiasticis* aclaró algunos puntos de la constitución de los emperadores León y Antemio, del año 472, sobre la transmisibilidad de los bienes privativos de obispos, presbíteros y diáconos (*bona propria / peculium*). Justiniano estableció dos regímenes para los muebles e inmuebles de un obispo: el obispo podría transmitir por testamento (*ultima voluntate*) aquellos bienes de los que era propietario antes de su consagración, así como los que adquirió después (*post episcopatum*) por derecho de parentesco (*iure cognationis*); todos los demás, es decir, los que adquirió después de recibir el episcopado por cualquier otro título, pasarían al dominio de su iglesia, salvo que hubieran sido destinados a causas piadosas. A partir de *Nov.* 119.13, los glosadores elaboraron la auténtica *Licentiam* que copiaron en los márgenes de *Cod. Just.* 1.3.34(33)<sup>81</sup>.

Aunque la auténtica considera con todo detalle la capacidad de testar de los obispos, cuando desarrolló su respuesta a C.12 q.5, Graciano seleccionó *authoritates* canónicas: tres decretales de Gregorio I, el c. 16 del concilio de París (829), el c. 5 de Agda (506), el c. 12 de Tarragona (516) y un texto pseudoepigráfico con la inscripción *Ex concilio Triburiensis*<sup>82</sup>. *Licentiam* nunca llegó al DG. La persona que se encuentra detrás de 4MH copió el resumen de la legislación de Justiniano en el margen de Sg p. 109b e indicó que se insertara / leyera después del proemio de la C.12 q.5. Una vez más, su fuente de inspiración no fue un DG. Su conocimiento de las novelas justinianeas sobre el testamento de los obispos procedía de un ejemplar del Código<sup>83</sup>.

[6.4]	[Q]vas act(iones) alias decennalis, uicennalis, tricennalis, prescriptio secludit. Si loco religioso competant, xl. annis concluduntur; usucapione quadrienni prescriptioe suum robur obtinentibus
	Sg p. 136a, marg. izq., para insertar antes de C.16 q.4 c.3 auth. <i>Quas actiones</i> : ex <i>Nov.</i> 131.6 : <i>Auth.</i> 119.6 : <i>Coll.</i> 9.6.6 : inserta en <i>Cod. Just.</i> 1.2.23

Los ESP transmiten una versión de C.16 q.3 sin la *summula* sobre la prescripción que se insertó tardíamente entre d.p.c.15 *Potest etiam — obici non potest*

<sup>81</sup> PALMERIO, I. B., *Authenticarum collectio*, n. XXXV, 76. KRUEGER, P., *Codex Iustinianus*, 510. La auténtica *Licentiam* también está en París, BNF lat. 4517, fol. 11vb; y BNF lat. 4536, fol. 9rb.

<sup>82</sup> C.12 q.5 c.1, c.2 y c.3 son los textos gregorianos, los dos primeros presentes en los ESP. El canon de París, C.12 q.5 c.4, llegó tardíamente al DG. Los demás cánones conciliares, C.12 q.5 c.5 – c.7 están en los ESP. C.12 q.5 c.7 procede del *Epitome Juliani* 523 (119.18), pero fue enmascarado por Burcardo de Worms con una inscripción canónica (*Decretum* 2.207): VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Las Novellae* 237-238.

<sup>83</sup> La versión de *Licentiam* del margen de Sg coincide con la editada por Palmerio: PENNINGTON, K., *The "Big Bang"*, 67.

y d.p.c.16 *Sed sola — prescribi possunt*<sup>84</sup>. La persona que se encuentra detrás de 4MH copió *Quas actiones* al lado de esos dos párrafos —el *dictum* original de Graciano—, aunque indicó que el resumen de la novela debía leerse / ser insertado antes del fragmento del *Epitome Juliani* de C.16 q.4 c.3 (*Sg* p. 136b): *Quas actiones y Epitome Juliani* 511 (119.6) son dos versiones latinas de *Nov.* 131.6, una constitución mediante la que Justiniano favoreció a las casas y lugares religiosos con la prescripción de 40 años<sup>85</sup>.

En el DG divulgado, *Quas actiones* aparece dos veces dentro del bloque d.p.c.15 *Precriptionum aliae — d.p.c.16 locum habentibus* —es decir, dentro de la *summula* sobre la prescripción—, aunque con redacciones distintas: en C.16 q.3 d.p.c.15 §6, una primera versión breve se presenta con la inscripción *Vnde in Autenticis*; más adelante, en C.16 q.3 d.p.c.16 §4, la inscripción *De prescriptionibus uero longi temporis in Autenticis inuenitur collatione VIII., constitutione sexta* introduce una versión extensa, que cierra el tratado sobre la prescripción. La versión de 4MH es más cercana a la versión extensa porque, junto a la prescripción de 10, 20 y 30 años, también menciona la usucapión. A diferencia de la que llegó al *Decretum vulgatum*, la auténtica del margen de *Sg* no tiene inscripción y respeta la secuencia de 10, 20, 30 años del original justiniano<sup>86</sup>. Es probable que la versión original de la *summula* sobre la prescripción no tuviera la segunda versión de *Quas actiones*. En cualquier caso, la anotación de 4MH se mueve en el ámbito de la tradición graciana, caracterizada por no mencionar la prescripción centenaria que Justiniano concedió a la iglesia romana<sup>87</sup>. Esto lleva a situar el trabajo de 4MH en un lugar cercano a aquel en el que se revisó la versión original de C.16 q.3.

## VI. ACCIONES DE LA QUINTA MANO MARGINAL (5MH)

La actividad de 5MH comenzó en *Sg* p. 97b, donde hay textos de C.11 q.3, y llegó hasta *Sg* p. 187b, con textos de C.35 qq.2.3. Esta persona corrigió algunos pasajes de los ESP, copió en los márgenes 10 *dicta* y 8 *authoritates* del DG [7.1] y, por último, escribió 2 decenas de glosas [7.2].

<sup>84</sup> *Dicta y auctoritates* de C.16 presentes en los ESP: LARRAINZAR, C., *El borrador*, 658-659.

<sup>85</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Las Novellae*, 236-237: antes de llegar a C.16 q.4 c.3, *Epitome Juliani*, 511 (119.6) pasó por el *Polycarpus* (3.12.34) y la *Collectio III librorum* (2.31.17).

<sup>86</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Las Novellae*, 255-258: el DG conoce la prescripción centenaria que favorece a la iglesia romana gracias a una decretal de Juan VIII del año 874 (C.16 q.3 c.17).

<sup>87</sup> PALMERIO, I. B., *Authenticarum collectio* registra una versión pre-acursiana de *Quas actiones* con la cláusula irneriana “sola ecclesia Romana guadente privilegio C. annorum” (n. XVI, p. 73). LOSCHIAVO, L., *Summa Codicis Berolinensis*, Frankfurt am Main 1996. 113 nota 12 con los testimonios sobre la autoría irneriana de la cláusula.

### 1. Correcciones y adiciones

Las correcciones y adiciones de 5MH se refieren a C.11 q.3 (deposición del clérigo que oficia contra la prohibición de su obispo: un texto), C.21 q.1 (adscripción simultánea de un clérigo a dos iglesias: un texto), C.21 q.2 (renuncia de un clérigo a una de sus dos iglesias: 2), C.22 q.5 (obispo reo de perjurio: 3), C.30 q.1 (parentesco espiritual, apadrinamiento del propio hijo: 1), C.30 q.4 (parentesco espiritual, matrimonio con la mujer del compadre de la propia mujer: 1), C.32 q.2 (causa de las nupcias legítimas, remedio de la concupiscencia: 7) y C.32 q.8 (matrimonio dispar con condición de conversión: 3). Las adiciones relativas a C.32 q.2 y q.8 son singulares porque, a pesar de estar anunciadas en el proemio de la causa, y a pesar de que 1HH marcó su comienzo en los márgenes de Sg, los ESP no transmiten ningún material sobre si el remedio de la concupiscencia es causa suficiente de las nupcias legítimas (q.2), ni tampoco sobre si el varón adúltero que abandona a su primera mujer puede casarse con otra mujer infiel con la condición de que abrace la fe cristiana (q.8).

Esta es la relación de *dicta* y *auctoritates* —fragmentarios o completos— que la persona que se encuentra detrás de la 5MH copió en los márgenes de la primera parte de Sg:

[7.1.1]	<i>qui enim nocet ut ait apostolus recipiet quod nocuit</i> Sg p. 97b ex C.11 q.3 c.47 (edF 657.1-2) : Agustín, <i>De natura boni</i> , 40 : parte final de la <i>auctoritas</i> . Corrección.
[7.1.2]	<i>Potest etiam utrique tanquam in titulo preesse, sed iure speciali, non communi.</i> Sg p. 148b margen superior C.21 q.1 d.p.c.4 (Para colocar después de d.p.c.6)
[7.1.3]	<i>Conductitiis quoque presbiteris ecclesia committi non debet. Vnde Innocentius papa.</i> Sg p. 148b margen inferior C.21 q.2 d.p.c.4
[7.1.4]	<i>Precipimus etiam, ne conductitiis presbiteris ecclesie committantur et unaqueque ecclesia, cui facultas suppetiit, proprium habeat sacerdotem.</i> Sg p. 148b margen inferior C.21 q.2 c.5 : Letrán II (1139), c.10

[7.1.5]	<p><i>Si liber est, xl dies peniteat in pane et aqua, et uii. sequentes annos; si seruus eiusdem iii. quadragesimas et legitimas ferias peniteat.</i></p> <p>Sg p. 156b, margen superior C.22 q.5 c.1b : (edF 883.9-12) : Ps. Pío (J<sup>3</sup> †93) (Esta parte de c.1 falta en Fd Sg)</p>
[7.1.6]	<p><i>Qui periurat se in manu episcopi aut in cruce consecrata, iii. annos peniteat. Si in cruce non consecrata, unum annum. Qui autem coactus et ignorans quadragesimam peniteat.</i></p> <p>Sg p. 156b, margen inferior ex C.22 q.5 c.2 (<i>Qui autem coactus fuerit, et ignorans se periurauerit, et post cognoscit, tres quadragesimas peniteat</i> : edF 883.19-20) : Ps. Pío ( J<sup>3</sup> †94)</p>
[7.1.7]	<p><i>Si quis coactus pro uita redimenda uel qualibet causa uel necessitate periurat, quia plus corpus quam animam dilexit, iii. quadragesimas peniteat. Alii dicunt iii. annos, unum ex his in pane et aqua.</i></p> <p>Sg p. 156, margen inferior C.22 q.5 c.3 : <i>Excarpus Bedae-Egberti</i>, c.18.2</p>
[7.1.8]	<p>§. <i>Filia dicitur spiritualis non solum eius qui accepit, sed etiam eius qui trine mersionis uocabulo eam sacro baptisate tingit. Dicitur etiam spiritualis filia sacerdotis, que ei peccata sua confitetur. Harum omnium flagitiosa conmixtio est et eadem pena plectenda est.</i></p> <p>Sg p. 173ab, margen inferior C.30 q.1 d.p.c.7</p>
[7.1.9]	<p><i>Relictam uero compatris uxoris sue nullus in coniugem ducere potest</i></p> <p>Sg p. 173b C.30 q.4 pr.</p>
[7.1.10]	<p>§. <i>Quod autem hec non sit uxor que sola causa incontinentie ducitur; hinc uidetur probari posee, quia coniugium propagationis, explende libidinis causa a Deo institutum non est. Hec namque fuit benedictio coniugii: ‘Crescite et multiplicamini’. Vnde Ambrosius super Lucam: ‘Pudor est feminis nuptiarum premia non habere, quibus hec sola causa est nubendi’ (id est esse debet)<sup>gloss.</sup>.</i></p> <p>Sg p. 178a margen inferior C.32 q.2 pr. – c.1a (edF 1119.41-44) : Anselmo, <i>super Lucam</i>, 1</p>
[7.1.11]	<p>§. <i>Qui ergo non causa procreande sobolis, sed explende libidinis copulantur, non tam coniuges quam fornicarii uidentur.</i></p> <p>Sg p. 178a margen inferior C.32 q.2 d.p.c.1</p>
[7.1.12]	<p><i>Hinc etiam Ieronimus: ‘Sicut non omnis congregatio hereticorum Christi ecclesia dici potest, nec caput eorum Christus est, sic non omne matrimonium, quod non uiro suo secundum precepta Christi coniungitur, rite coniugium appellari potest, sed magis adulterium’.</i></p> <p>Sg p. 178a margen inferior C.32 q.2 c.2 : Jerónimo, <i>In Matheum</i>, 19, 9</p>

[7.1.13]	<p>§. <i>His ita respondetur. Prima institutio coniugii facta est in paradiso, ubi esset immaculatus thorus et honorabiles nuptie, in quibus sine ardore conciperent et sine dolore pa(rerent). Secunda propter illicitum motum uitandum extra paradisum facta est ut infirmitas prona in ruinam turpitudinis, honestate exciperetur coniugii. Vnde Apostolus scribens ad Co(rinthios) ait: 'Propter for(nicationem) unusquisque habeat suam uxorem et econuerso'. Ex hac itaque causa fit ut conjugati se sibi inuicem debeant nec sibi negare possint. Vnde Apostolus: 'Nolite fraudare inuicem, nisi forte ex consensu et ad tempus, ut expeditius ua(cetis) orationi, et iterum re(uertimini) in id ipsum, ne forte temptet uos sathanas. Hoc autem dico propter incontinentiam uestram'. Patet ergo quod non propter filiorum procreationem tamen sed etiam propter incontinentiam misceri iubentur. Non tamen ideo nuptie male iudicantur.</i></p>
	<p>Sg p. 178a margen inferior C.32 q.2 d.p.c.2a (edF 1120.8-23)</p>
[7.1.14]	<p>§. <i>Sicut ergo talis concubitus non est fornicarius, sed propter coniugii bonum licitus, sic et coniunctio illa, de qua dicitur (queritur)<sup>edF n. 41</sup>, non est fornicaria, sed propter (bonum)<sup>pc</sup> coniugii licita.</i></p>
	<p>Sg p. 178ab margen inferior C.32 q.2 d.p.c.4</p>
[7.1.15]	<p>§. <i>His premissis auctoritatibus euidenter asseritur quod quamuis aliqui non filiorum procreandorum sed incontinentie causa conueniant, tamen coniuges appellantur.</i></p>
	<p>Sg p. 178b C.32 q.2 d.p.c.16</p>
[7.1.16]	<p>§. <i>Queritur si liceat ei hac conditione peccare ut infidelem ad fidelem ducat? Quod non posse fieri Augustinus affirmat in l(ibro) de adulterinis sic dicens:</i></p>
	<p>Sg p. 180a margen inferior ex C.32 q.8 pr. (edF 1147.46-1148.3)</p>
[7.1.17]	<p><i>Non solum mechandum non est quod faciunt quidam sed omnis qui dimittit uxorem suam et ducit adulteram etsi propter hoc eam duxerit, (ut Christianam)<sup>pc</sup> faciat, sed etiam quisquis non alligatus uxori continentiam Deo uouit, nullo modo debet ista compensatione peccare, ut ideo credat uxorem sibi esse ducendam quia promisit que nuptias eius appetit futuram se esse Christianam.</i></p>
	<p>Sg p. 180a margen inferior ex C.32 q.8 c. un. (edF 1148.6-12) : Agustín, <i>De adulterinis</i>, 1.24</p>



Hay dos datos que sugieren que 5MH comparó los ESP con un DG. De un lado, utilizó los márgenes de la primera parte de *Sg* para copiar *dicta* y *auctoritates* que llegaron a la obra de Graciano en las etapas tardías de su historia redaccional: C.21 q.1 d.p.c.4<sup>88</sup>, C.21 q.2 d.p.c.4 – c.5, C.22 q.5 c.1b – c.3, C.30 q.1 d.p.c.7 y C.32 q.2 c.2. De otro, su versión de C.32 q.2 d.p.c.16 comienza con el plural *His premissis auctoritatibus*, característico del DG<sup>89</sup>. No parece, sin embargo, que las anotaciones de 5MH obedecieron al propósito de transformar los ESP en un DG, sino al deseo de completar algunas secciones que le resultaban de especial interés. Algo similar puede decirse de su actividad como glosador.

## 2. Glosas

Las glosas de 5MH son posteriores a las de 1MH por dos razones: en *Sg* p. 171 5MH utilizó el espacio entre columnas y el margen inferior para comentar C.29 q.2 c.4, porque el margen lateral ya había sido aprovechado por 1MH; y en el margen lateral de *Sg* p. 187b, “glosó” la definición de *Cognatio* de 1MH.

Las 26 glosas atribuibles a 5MH —10 interlineales y 16 marginales— se localizan en 10 páginas, de la p. 156b a la p. 187b, y hacen referencia a *dicta* o *auctoritates* que pertenecen a estas secciones de la obra: C.22 q.5 c.1 (*Sg* p. 156b), 1 glosa interlineal; C.29 q.2 c.4 (*Sg* p. 171ab), 1 glosa; C.29 q.2 c.4 (*Sg* p. 171b, margen inferior), 1 glosa; C.30 q.1 d.p.c.2 (*Sg* p. 172b), 1 glosa; C.30 q.3 c.1 (*Sg* p.173b), 1 glosa; C.30 q.4 c.4 (*Sg* p. 174a), 2 glosas; C.30 q.4 c.5 (*Sg* p. 174a), 1 glosa; C.31 q.1 c.1 (*Sg* p. 176a), 1 glosa; C.31 q.1 c.3 (*Sg* p. 176b, margen superior), 1 glosa; C.31 q.3 c.1 (*Sg* p. 177a), 2 glosas; C.32 pr. (*Sg* p. 177b), 8 glosas; C.32 q.1 c.2 (*Sg* p. 178a), 2 glosas; C.32 q.1 c.3 (*Sg* p. 178a), 1 glosa; C.33 q.1 d.p.c.3 (*Sg* p. 181b), 1 glosa; y C.35 qq.2-3 c.2 (*Sg* p. 187b), 2 glosas. De las 26 glosas de 5MH, 14 coinciden con las glosas de la primera etapa de composición del glosas al DG, que se localiza en Bolonia, en la década de los años 50 del siglo XII<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Aunque se indica que debe ser introducido después de d.p.c.6.

<sup>89</sup> La historia redaccional de C.32 q.2 d.p.c.16 registra un paso del singular al plural: mientras que en las versiones antiguas de la obra entre d.p.c.5 y d.p.c.16 solo se citaba el fragmento del capítulo 5 del *De bono coniugali* de Agustín de Hipona —hoy C.32 q.2 c.6—, por lo que d.p.c.16 comenzaba con las palabras *Hac auctoritate (Aa Fd)*, en revisiones posteriores se insertaron 10 *auctoritates* y 3 *dicta* (c.7 – c.16 y los *dicta* p.c.10, p.c.12 y p.c.15), lo que obligó a modificar el comienzo de d.p.c.16. La adición de 5MH refleja el punto de llegada del proceso (*His premissis auctoritatibus*) que, sin embargo, no corresponde a la secuencia d.p.c.2 – d.p.c.4 – d.p.c.16 de los textos copiados en el margen inferior de *Sg* p. 178.

<sup>90</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta de Sg*: en el apartado V, edita las dos glosas a C.29 q.2 c.4, la glosa a C.30 q.1 d.p.c.2, las dos glosas a C.30 q.4 c.4, así como las definiciones de *Linea* y



Hay 3 páginas en las que la persona que se encuentra detrás de la 5MH combinó glosas y adiciones<sup>91</sup>: Sg. p. 156 (1 glosa y adiciones 7.1.5-7), p. 173 (1 glosa y adiciones 7.1.8-9) y p. 178 (3 glosas y adiciones 7.1.10-15), con materiales sobre el perjurio (C.22), el matrimonio entre libre y esclava (C.29)<sup>92</sup>, el parentesco espiritual (C.30) y la causa de las nupcias legítimas (C.32).

Las glosas marginales e interlineales a la introducción de C.32 ofrecen una primera pista sobre cuál pudo ser el interés de esta persona por los ESP:

5MH glosas a C.32 pr. Sg p. 177b

§. Hic primum queritur an meretrix licite ducatur in uxorem. (non si non est ibi spes continentie)<sup>gloss. marg.</sup> Secundo an ea que incontinentie causa ducitur sit coniux appellanda (utique)<sup>gloss. intl.</sup> Tertio cuius arbitrium aliqua sequatur an liberi aui an originarii patris (liberi)<sup>gloss. intl.</sup> Quarto si uiuente uxore liceat alicui ex ancilla filios querere (non)<sup>gloss. intl.</sup> Quinto si ea que uim patitur pudicitiam amittat (corporis non mentis)<sup>gloss. marg.</sup> Sexto si adulter adulteram dimittere possit. (non)<sup>gloss. intl.</sup> Septimo si uiuente dimissa aliam possit accipere. (non)<sup>gloss. intl.</sup> Octauo si infidelem sub premissa conditione licet alicui fidelium coniugem ducere. (numquam)<sup>gloss. intl.</sup>

Los comentarios de 5MH responden las 8 cuestiones de C.32, un recurso muy útil para el maestro que dicta lecciones, o para el estudiante que las escucha, pero también para el abogado que acude a un tribunal.

Las explicaciones sobre el alcance del c.6 del concilio celebrado *apud Vermeriam* (753), que permite a quien ha contraído matrimonio con una esclava pensando que era libre redimirla o bien casarse con otra mujer (C.29 q.2 c.6); sobre el modo de armonizar las *auctoritates* gracianas a propósito de la “cognatio spiritualis superveniens” (C.30 q.1); o sobre el c.4 del concilio de Tribur (895), que permite al varón contraer matrimonio con la viuda de su padrino (C.30 q.4 c.4), remiten al entorno académico en el que se compusieron las glosas pertenecientes a la primera etapa de composición de glosas (Apéndice II). Sin embargo, 4 glosas de 5MH no son reconocibles en el *corpus* de esa *erste Glossenkomposition*, aunque transmiten enseñanzas que circulaban entre los decretistas de la primera generación de maestros boloñeses. Las dos primeras tienen que ver con C.31 q.3 c.1. La tercera y la cuarta con C.32 q.1 c.2.

*Gradus*, a propósito de C.35 qq.2-3 c.2; en el Apéndice II edita las glosas a C.22 q.5 c.1, C.30 q.3 c.1, C.30 q.4 c.5, C.31 q.1 c.1, C.31 q.1 c.3, C.32 q.1 c.2 – c.3.

<sup>91</sup> En la anotación [7.1.10], el texto de C.32 q.2 c.1a termina con una glosa a las palabras “est nubendi”: “id est esse debet”.

<sup>92</sup> En este caso, 5MH no añadió nuevos textos a la versión de C.29 de los ESP porque esta sección ya había sido completada parcialmente por 1MH.

C.31 analiza el caso del varón que pretende tomar como mujer a la viuda a la que había violado cuando estaba casada (q.1), y también considera la obligatoriedad de los esponsales concluidos por el padre sin el consentimiento de su hija. Este último asunto suscita a su vez dos cuestiones estrechamente relacionadas —si el padre puede concertar los esponsales de su hija sin recabar su voluntad (q.2), y si la hija puede casarse con un varón distinto a aquél a quien fue prometida (q.3)—, que son resueltas de forma negativa. Hay una autoridad que, en apariencia, impide a la hija romper los esponsales y elegir esposo contra la voluntad de su padre: según el canon 54 del concilio de Elvira (¿305?), los padres que rompieron la fe esponsalicia serían reos de perjurio —como el protagonista de C.31 pr.—, por lo que deben ser privados de la comunión durante tres años, salvo que los esposos fueran culpables de un crimen grave (C.31 q.3 c. un.). El canon de Elvira llegó a los ESP y a la CDC con una redacción defectuosa y fuera del contexto que permitiría entender cuál era el “graven crimen” que, cometido por los prometidos, exculpaba a los padres<sup>93</sup>. La interpretación de Graciano, para quien la excomunión solo se impondría cuando constase que los futuros cónyuges habían dado su consentimiento a los esponsales concertados en su nombre por sus padres (C.31 q.3 d.p.c. un.), no es concluyente. Ambos problemas, el perjurio de los padres y el crimen de los hijos que exculpa a quienes juraron entregarlos como esposos, emergen en los comentarios de los decretistas boloñeses a C.31 q.3 c.1. Las 2 glosas de 5MH se hacen eco de unos razonamientos que llegaron al tratado *Pertractatis his de la Stroma Rolandi*:

<sup>93</sup> La versión hispana del canon que transmite la *Tripartita* (TrA 2.30.11) lee “Si tamen idem sponsus uel sponsa in graui crimine fuerint deprehensi, excusati erunt parentes”, en lugar de “Si tamen idem sponsus uel sponsa in graui crimine non fuerint deprehensi, excusati erunt parentes”, que es la lectura de *Aa Fd Sg edF*.

5MH ad C.31 q.3 c. un Sg p. 177a	<i>Pertractatis his</i> ad C.31 q.3 c. un. <sup>94</sup>
Quia uoluntas sine effectu penes ecclesiam periuri crimine non tenetur, cum effectu tenetur	Auctoritate igitur ELIBERTANI CONC. uoluntas sine effectu penes ecclesiam periurii crimine non tenetur, cum effectu tenetur. ET HOC EST: ‘Si qui parentes’ etc. iuramenta pro futuris filiorum nuptiis prestantes ‘fidem’ id est iuramentum ‘sponsaliorum’, id est praestitum pro sponsalibus ‘fregerint’, filios minime copulando ‘triennii tempore a communione abstineant’, que est pena periurii et cuiuslibet criminalis (...)
Separationis	‘Si vero iidem sponsus et sponsa’, pro quibus parentes iuramentum prestitisse constiterit, ‘in illo graui crimine non fuerint deprehensi’, id est se minime etiam parentibus contradicentibus separauerint, ‘excusati erunt parentes’.
<p><i>Quia uoluntas — effectu tenetur</i> : glosa de 5MH a C.31 q.3 c. un.</p> <p><i>Separationis</i> : glosa de 5MH a la palabra <i>uicio</i> de C.31 q.3 c. un.</p>	

La distinción *cum effectu* – *sine effectu* es más característica de las discusiones académicas que de los alegatos del foro.

Las 2 glosas interlineales a C.32 q.1 c.2 también también se hacen eco de las enseñanzas de los decretistas de la primera generación de maestros de Bolonia. C.32 q.1 analiza la legitimidad de las nupcias con una prostituta, si bien es cierto que Graciano orienta inicialmente sus razonamientos hacia la posibilidad de separarse de la esposa adúltera. El planteamiento obedece a un prejuicio común entre teólogos y canonistas: parece difícil que una meretriz guarde la fidelidad conyugal (C.32 q.1 pr.). Cuatro autoridades de Juan Crisóstomo y Jerónimo afirman que el varón debe separarse de la mujer que le ha sido infiel, aunque no puede casarse con otra (C.32 q.1 c.1 – c.4). La primera cita de Jerónimo (C.32 q.1 c.2) procede de su comentario a Mt 19, donde se explica que la única excepción a la indisolubilidad contemplada en el texto evangélico, la fornicación, es la que vence el afecto de la mujer quien, al unirse a un tercero, rompe la *una caro* con su marido, lo que concede a éste el derecho a la separación cuando se haya producido efectivamente el adulterio, o incluso cuando se tengan sospechas fundadas de su mal comportamiento. Los decretistas acla-

<sup>94</sup> JACOBI, K. A. (ed.), *Der Ehetraktat des Magister Rolandus von Bologna*. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung und Edition (Studienausgabe) (Schriften zur Mediävistik 3), Hamburg 2004: “uoluntas sine effectu penes ecclesiam periurii crimine non tenetur, cum effectu tenetur” e “id est se minime etiam parentibus contradicentibus separauerint” (352.3-10 y 12-16), respectivamente.

raron el sentido de las palabras “*uincit affectum*” —el afecto ilícito de la mujer que hace lícita la separación— y “*fonicationis suspicio*” —la sospecha de adulterio— del comentario de Jerónimo. La persona que se encuentra detrás de 5MH conocía las explicaciones que circulaban en las aulas de Bolonia desde la primera composición de glosas:

5MH glosas a C.32 q.1 c.2 Sg p. 178a	Decretistas
[1] <i>i(d est) illicitum facit</i>	[1] <i>vincit affectum, i. e. quae facit licitum uxorem dimittere</i> [2] <i>uxoris affectum, i. e. que viro uxorem reddit illicitam, donec perfererit penitentiam.</i>
[2] <i>i(d est) manifesta</i>	[3] <i>manifeste legitimis testibus</i> [4] <i>manifeste legitimis testibus comprobate</i> [5] <i>fornicatio manifestata vel fornic. suspicio, legitima attestazione probata in iudicio ecclesie</i>

[1] glosa interlineal a *uincit affectu*  
[2] glosa interlineal a *fornicationis suspicio*

[1] *Pertractis his* [2] Rufino  
[3] glosa interlineal *Gf*  
[4] glosa interlineal *Hk Mc* [5] Rufino

### 3. Perfil de 5MH

La persona que se encuentra detrás de 5MH fue un usuario ocasional de *Sg*, que trabajó después de 1MH. Conocía el DG así como las enseñanzas de los maestros boloñeses de la década de los años 50 del siglo XII<sup>95</sup>, por lo que su actividad debió ser contemporánea o poco posterior a la de 3MH. Es probable que realizara la última corrección de los encabezados de la primera parte de *Sg*, adaptándola a la división en 36 causas. No parece, sin embargo, que su intención fuera poner al día los ESP.

<sup>95</sup> WEIGAND, R., *The Development data la erste Glossenkomposition «about 1150»* (58).

## VII. ACCIONES DE LA SEXTA MANO MARGINAL (6MH)

La personas que se encuentra detrás de la 6MH apenas copió 5 fragmentos canónicos, corrigió un pasaje de los ESP, aclaró el sentido de una abreviatura y dió su opinión sobre el significado de una palabra<sup>96</sup>.

## I. Adiciones: textos canónicos

Las anotaciones marginales de 6MH que se pueden considerar adiciones son 5:

[8.1.1]	<p><i>Item Cyprianus ait. Vbi non sit episcopus qui in loco uiuentis irreperit</i></p> <p>Sg 80b Inscripción y sumario de C.7 q.1 c.6 (<i>Non est episcopus qui in locum irreperit uiuentis. Item eiusdem.</i>)<sup>edF</sup> : Cipriano, <i>Epistula</i> 55.24</p>
[8.1.2]	<p><i>Ieronimus et Augustinus demonstrant super Malachiam. Conuertimini ad me et ego c(onuertar) ad uos, dicit Dominus exercituum. Et dixistis in quo conuertemur? Et c(etera)</i></p> <p>Sg p. 132a Final de C.16 q.1 d.p.c.64 (... <i>acutoritate Ieronimi et Augustini apparet</i>)<sup>edF</sup> y comienzo de c.65 (edF 783.10 y 14-15) : Jerónimo, <i>super Malachiam</i> 3, 7</p>
[8.1.3]	<p><i>Ex libro ui. Capitularium. Pro graduum uarietate mulctentur qui clericos occidunt</i></p> <p>Sg p. 140ab margen inferior Inscripción y sumario de C.17 q.4 c.27 (<i>Pro graduum uaritetate mulctentur qui clericos occidunt. Ex libro v. Capitularium</i>)<sup>edF</sup> : Capitulare legibus additum 803, c. 1 (MGH <i>Leges</i> 1.113.7-9)</p>
[8.1.4]	<p><i>Qui occiderit monachum aut clericum, arma relinquat, et Deo in monasterio seruiat cunctis diebus uite sue, numquam ad seculum reuersurus, et uii. annos publicam gerat penitentiam.</i></p> <p>Sg p. 140ab margen inferior C.17 q.4 c.28 (<i>Item ex eodem lib. vi.</i>)<sup>edF</sup> : Benedicto Levita, 2.90</p>
[8.1.5]	<p><i>Item Innocentius papa cap. ii. de eodem. Si quis suadente diabolo huius sacrilegii uitium incurrerit, quod in clericum uel monachum uiolentas manus iniecerit, anathematis subiaceat uinculo, et nullus episcoporum presumat absoluere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui se presentet, et eius mandatum suscipiat.</i></p> <p>Sg p. 140ab – 141ab margen inferior C.17 q.4 c.29 (<i>Item Innocentius Papa</i>)<sup>edF</sup> : Letrán II (1139) c.15</p>

<sup>96</sup> LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften*, 18 atribuye a esta 6MH las anotaciones de 60a, 63b, 80b, 132a, 140a-141b y 178a, en la primera parte de Sg.

El propósito de la adición [8.1.1] no es fácil de entender porque la inscripción y el sumario de C.7 q.1 c.6 están en el texto principal de los ESP —“Vbi non sit episcopus qui in loco uiuentium irrepserit. Item Cyprianus ait” (Sg p. 80b)—, si bien es cierto que su repetición en el margen superior de la página facilita la localización del capítulo de Cipriano.

En el caso de [8.1.2], 6MH se “coordinó” con otras dos personas, cuya identificación es dudosa: mientras que la que escribió en tinta roja las palabras *et Augustinus demonstrat (...) Malachiam* (C.16 q.1 d.p.c.64 final) y la letra capital “C” podría ser 1HH, la caligrafía de la que copió en tinta marrón la cita de Malaquías 3, 7 con la que comienza el comentario de Jerónimo (C.16 q.1 c.65) es similar a la de 2HH = 1MH. Que quienes trabajaron junto a 6MH fueran dos manos principales tendría que ver con la deficiente redacción del final de d.p.c.64. En la versión de los ESP el *dictum* se interrumpe antes de la frase “auctoritate Ieronimi et Augustini apparet” que da paso a C.16 q.1 c.65 (Jerónimo, *Super Malachiam* 7, 3) y a c.66 (Ps. Agustín, *Sermo* 219), de lo cual resulta un sin sentido: “Quantum autem graue sit apud Deum decimas et oblationes et primitias non soluere”<sup>97</sup>. La sintaxis pone de manifiesto que el modelo de Sg debía continuar con la remisión a algunas autoridades. El texto principal de Sg solo recoge el texto agustiniano. La oscura redacción de d.p.c.64 y la ausencia de la cita de Jerónimo pudieron deberse a un descuido de 1HH. La persona que se encuentra detrás de 6MH anotó *Ieronimus (...) super*, así como el signo que conectaba el margen con el texto principal. Como sugiere la conjunción “et”, 1HH y 2HH habrían completado la corrección de los ESP apoyándose en el *Ieronimus* de 6MH. En cualquier caso, la cronología de estas anotaciones en el margen de Sg p. 132a es tan insegura como la identificación de sus responsables.

Lo que sí parece seguro es que 6MH manejó un DG. Los ESP transmiten una versión breve de C.17 q.4 que explica la prohibición de enajar los bienes eclesiásticos mediante el recurso a 3 *dicta* —pr., d.p.c.42 y d.p.c.43— y 4 *auctoritates* —c.1, c.4, c.40 y c.43—, en lugar de los 9 *dicta* y las 43 *auctoritates* de la versión extensa del DG<sup>98</sup>. En el margen inferior de Sg p. 140 y 141, 6MH copió C.17 q.4 c.27 – 29, tres capítulos que sobrepasan los límites del argumento inicial de la cuestión, la protección de los muebles e inmuebles sagrados, porque tratan del asesinato y la lesión de clérigos y monjes<sup>99</sup>. No hay datos que expliquen el interés de 6MH por estas materias.

<sup>97</sup> La versión de *Aa Fd* coincide con la de *edF*: “Quam uero sit graue apud Deum decimas et oblationes ac primitias sacerdotibus non soluere, auctoritate Ier(onimi) et Aug(ustini) apparet. Ita namque Ieronimus super Malachiam.”

<sup>98</sup> La versión de *Fd* coincide con la de *Sg*, aunque tiene dos *auctoritates* más: C.17 q.4 c.5a y c.39. En *Aa* añade los capítulos c.7 y c.20.

<sup>99</sup> La ampliación de C.17 q.4 de la *Concordia* se concretó en la definición del delito de sacrilegio (d.p.c.20) y provocó el análisis de sus diversas especies, de su tratamiento procesal (d.p.c.29),

Es probable que 6MH también utilizara un DG cuando en el margen inferior de la colección de complementos de la segunda parte del manuscrito copió D.2 c.16, c.19 y c.21 *de cons.* (Sg p. 238ab – 239ab)<sup>100</sup>.

## 2. Correcciones y glosas

Las correcciones y glosas de 6MH son 3:

[8.2.1]	<i>presbiteros Daniel puer iudicauit</i>
	Sg p. 60a Al lado de C.2 q.7 c.29 : Jerónimo, <i>Ep.</i> 14.9
[8.2.2]	<i>respondere</i>
	Sg p. 63b Aclaración de “R. Digna res ...” de C.2 q.7 d.p.c.41 §10
[8.2.3]	<i>i(d est) derisorie putas quia inter deridendus est</i>
	Sg p. 178a margen superior Glosa a ‘Non in sola ut deliras’ de C.32 q.1 c.11 : Agustín, <i>Opus imperfectum</i> , 1.65

6MH corrigió el fragmento de la epístola de Jerónimo sobre la vida solitaria (*Epistola* 14.9) que llegó a C.2 q.7 c.29 desde Algerio de Lieja<sup>101</sup>. Además aclaró el significado de una abreviatura en otro pasaje que también procede del *De misericordia et iustitia*: el c.6 del sínodo celebrado en Roma el año 501, cuyas palabras se mencionan en C.2 q.7 d.p.c.41 §10, junto con el comentario de Algerio<sup>102</sup>. En el texto principal de Sg, 1HH modificó el sentido de la *auctoritas* porque copió “... accusantium propositionibus; R. digna res in uisa est maximo numero sacerdotum ...” en lugar de “... accusantium propositionibus responderet. Digna res uisa est maximo sacerdotum numero ...”. El apunte “respondere” [8.2.2] de 6MH tampoco fue afortunado.

Por otra parte, 6MH glosó la palabra “ut deliras” de la respuesta de Agustín a Juliano sobre la esencia del matrimonio: para Agustín, la esencia del matrimonio no consiste únicamente en la unión del varón y de la mujer, que se

así como de la noción romana (d.p.c.31). Son temas colaterales que se desvían del núcleo original, hoy todavía reconocible cuando del proemio de la cuestión se pasa directamente a d.p.c.42.

<sup>100</sup> LENZ, PH. – ORTELLI, S., *Die Handschriften*, 18.

<sup>101</sup> *De misericordia*, II, 19 can. a: KRETZSCHMAR, R., *Alger von Lüttichs Traktat “De misericordia et iustitia”*. Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2), Sigmaringen 1985. 268.

<sup>102</sup> *De misericordia*, II, 13 can. a, II, 13 dict. b, y II, 13 can. b: KRETZSCHMAR, R., *Alger von Lüttichs*, 264.

da tanto entre adúlteros como entre casados, sino en la fidelidad conyugal, la procreación y en el recto uso de la concupiscencia. Agustín dirige el reproche “ut deliras” a Juliano, cuya intervención en el diálogo no recoge el fragmento que llegó a C.32 q.1 c.11, lo cual fue interpretado por 6MH como si Agustín pensara que Juliano se burlaba de su pensamiento.

### VIII. ACCIONES DE OTRAS MANOS

En los márgenes de los ESP hay glosas y adiciones cuyas caligrafías no coinciden con la de las 6 manos descritas por los paleógrafos<sup>103</sup>. La mayoría de las glosas “anónimas” de la primera parte de *Sg* son del tipo *Nota quod*, esquemáticos o más elaborados, aunque no faltan ejemplos de glosas-rúbricas, definiciones, alegaciones y soluciones de pasajes contrarios<sup>104</sup>. Y mientras que algunas adiciones están relacionadas con las glosas, otras tienen que ver con la historia redaccional de la obra. Para no alargar en exceso estas líneas, a continuación se comentan ejemplos tomados de *Sg* pp. 20, 29, 98, 112 y 119<sup>105</sup>.

En *Sg* p. 20, con textos sobre la ordenación de los sirvos, hay dos glosas y una adición que fueron hechas por la misma persona:

[9.1]	<i>Originarii sunt serui glebe i(d est) qui sunt asscripti possessionibus</i> Sg p. 20b margen superior Glosa a <i>originarios suos</i> de D.54 c.11
[9.2]	<i>I. d. c. si serus. Hoc dicitur de is qui factus est diaconus contradictione domini preeunte</i> Sg p. 20b margen derecho Glosa a <i>originarios suos</i> de D.54 c.11 : Gelasio I (J <sup>3</sup> 1302)

<sup>103</sup> Una mano distinta a 3MH marcó 9 distinciones: *xvii.*, junto a D.27 c.2 (p. 3a); *.d. xxviii.*, D.28 c.6 (p. 3b); *d. x.x.iiii.*, D.29 pr. (p. 5b); *d. xl. vi.*, D.46 pr. (p. 14a); *d. l. xu.iii.*, D.69 pr. (p. 26 b); *d. l.xx.*, D.70 pr. (p. 26ab); *d. l. xxi.*, D.71 pr. (p. 27ab); *d. l.xx.iii.*, D.72 c.3 (p. 27a); *d. l. xx.iiii.*, D.74 pr. (p. 27a).

<sup>104</sup> Los siguientes ejemplos proceden de manos distintas: *Nota utili quid*, al lado de C.35 q.6 d.p.c.11 (p. 195a); *Episcopum tertiam de rebus parochialium sibi debitam ecclesiarum culibet ecclesie dare posse*, al lado de C.12 q.3 c.4 (p. 108a); *R. Aliud est re, aliud ex modo iurandi illicitum*, C.22 q.4 d.p.c.23 §4 (p. 155b); y *Mundanis non constringitur legibus*, C.33 q.2 c.6 (p. 182b).

<sup>105</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta*, 666, describe las glosas interlineales y marginales de *Sg* p. 30.



[9.3]	<i>Item ex Concilio Aurelianensi. Si seruus, absente aut nesciente domino, episcopo sciente quod seruus sit, aut presbiter aut diaconus fuerit ordinatus, ipso in clericatus officio permanente, episcopus eum domino suo duplici satisfactione recompenset. Si uero episcopus seruuum nescierit, illi qui testimonium perhibent, aut supplicauerint eum ordinari, simili redditione (redibitione)<sup>edf</sup> teneantur obnoxii.</i>
	Sg p. 20ab margen inferior D.54 c.19 : Orleans (511), c.8

Así como la glosa [9.1] no tiene correspondencia en el *corpus* de la primera composición de glosas, ni en las *summae* de la primera generación de decretistas, la posible contradicción [9.2] entre la parte final de D.54 c.11 y el capítulo *Si seruus*, D.54 c.19, está documentada por algunas glosas antiguas y por Esteban de Tournai<sup>106</sup>. El autor de la alegación advirtió que los ESP no tienen el c.5 del concilio de Orleans del 511, D.54 c.19, por lo que copió esta autoridad en el margen inferior de la misma página [9.3]. Sus anotaciones en Sg p. 20 reflejarán, por tanto, las primeras enseñanzas sobre el DG, cuando los canonistas intentaron armonizar dos cánones discordantes en el interior de D.54. Las definiciones y las *solutiones contrariorum* son más propias de las aulas que del foro, por lo que es probable que el responsable de estos comentarios a propósito de la ordenación de esclavos usara Sg en un entorno académico.

La caligrafía de esta persona se reconoce en otras 4 glosas marginales y en 2 interlineales de Sg p. 29b: (i) “quantum ad executionem officium”, glosa a C.1 q.1 c.2 *sacerdos*; (ii) “i(d est) beneficium ecclesie”, a C.1 q.1 c.3 *quia altare*; (iii) “i(d est) ius decimandi quorum res decimata uendi potest”, a C.1 q.1 c.3 *decimas*; (iv) “i(d est) officium sequi non posset”, a C.1 q.1 c.12 *sacerdotes esse non possunt*; (v) “uinculo caritatis”, a C.1 q.1 c.12 *et cum in Christo*; (vi) “i(d est) accepisti”, a C.1 q.1 c.15 *eam non meruisti*. Estos apuntes son también característicos de la docencia: durante sus lecciones, los maestros solían aclarar el sentido de las palabras del libro comentado.

Otro usuario distinto de los ESP copió un capítulo de Isidoro de Sevilla:

<sup>106</sup> VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Los Exserpta*, 680, con ejemplos de las definiciones de “originario” comunes en Bolonia. A propósito de D.54 c.11, el manuscrito de Colonia *Ka* tiene esta glosa: «I. d. e. si seruus cc.». El comentario de Esteban en SCHULTE, J. VON (ed.), *Stephan von Doornick (Etienne de Tournai, Stephanus Tornacensis), Die Summa über das Decretum Gratiani*, Aalen 1965. 79-80.

[9.4]	<i>Item Ysidorus de eodem. Pauper dum non habet quod offerat non audiri contempnitur sed etiam contra ueritatem opprimitur. Cito (uiolatur)<sup>pc</sup> auro iustitia, nullamque reus pertimescit culpam, quam redimere nummis existimat</i>
	Sg p. 98b margen inferior C.11 q.3 c.72 : Isidoro, <i>Sententiarum libri</i> , 3.54.4-6

La cita del *De summo bono* se incorporó al DG como C.11 q.3 c.72. Aquí Graciano considera la obligatoriedad de las sentencias, una cualidad que vincula a su justicia (d.p.c.65): el juez no puede dictar sentencia porque espera una recompensa (c.66), o haciendo acepción de personas (c.70), y tampoco puede permitir que alguien compre el sentido de su fallo (c.71). El capítulo de Isidoro se refiere a este último asunto porque describe la situación de desvalimiento en que se encuentra el que no tiene dinero, cuya declaración no solamente corre peligro de ser postergada, sino también el de ser aplastada, en contra de la verdad, con el dinero de su adversario (c.72).

En Sg p. 112a, otra persona “completó” C.13 q.2 c.2 sobre el entierro de los esposos:

[9.5]	<i>Quos coniunxit unum coniugium, coniungat unum sepulcrum: quia una caro sunt, et quod Deus coniunxit, h(omo) n(on) s(eparet). Et Item. Vnaqueque mulier sequatur uirum suum siue in uita, siue in morte.</i>
	Sg p. 112a C.13 q.2 c.2c (edF 721.12-14): Jerónimo, <i>Super Gen.</i> , 32, 2 (¿?) + C.13 q.2 c.3a (edF 721.17-18) : <i>caput incertum</i> <sup>107</sup>

La versión de C.13 q.2 c.2 de *Aa Fd Sg* comprende la primera parte del capítulo, *Ebron dicitur esse ciuitas trium uirorum — in uno sepulcro* (edF 721.4-11), igual que la *Tripartita* (TrB 3.3.31)<sup>108</sup>. En la CDC, y en la colección de Ivo de Chartres, el fragmento se atribuye erróneamente a Jerónimo. La consulta del *Polycarpus*, o de la *Collectio Trium Librorum*, provocó la amplia-

<sup>107</sup> A propósito de la rúbrica *De uiris et uxoribus in uno sepulcro sepeliendis*, la *Collectio Hibernensis* recogió este mosaico de textos: *Eucherius dicit: Hebron ciuitas — et Euam (Hibernensis 18.1a : C.13 q.2 c.2a [edF 721.4-7, add. “uxorem suam”]) + Tobias dicit — uno sepulcro (Hibernensis 18.1b : C.13 q.2 c.2b [edF 721.8-11]) + Hironimus: Quos coniunxit — non separet (Hibernensis 18.1c : C.13 q.2 c.2c [edF 721.12-14]) + Augustinus: Vnaqueque — morte (Hibernensis 18.1d : C.13 q.2 c.3a [edF 721.17-18]) + In actibus — uirum suum (Hibernensis 18.1e : sin correspondencia en el DG) (FLECHNER, R. [ed.], *The Hibernensis. A Study an Edition [Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 17.1]*, Washington D.C. 2019. 104). La inscripción *Eucherius*, arzobispo de Lyon (†449), se perdió en el curso de la transmisión del bloque en las colecciones canónicas como, por ejemplo en el *Decretum* de Burcardo de Worms 3.160-163 (HOFFMANN, H. – POKORNY, R., *Das Dekret*, 196).*

<sup>108</sup> LARRAINZAR, C., *El borrador*, 657: contenido de C.13 en Sg.

ción de C.13 q.2 c.2 con el párrafo *Quos coniunxit unum — homo non separet* (edF 721.11-14 = Pol. 8.5.2, 3L 3.10.6), también con la inscripción Jerónimo, así como la introducción de c.3 *Unaqueque mulier — siue in morte + Soror sancti Benedicti — sepultura non separet* (edF 721.17-21 = Pol. 8.5.3-4, 3L 3.10.7-8), atribuidos a Agustín y Gregorio I respectivamente. En Sg p. 112a, una persona, cuya caligrafía tiene rasgos comunes con la de 2MH, copió, al lado de C.13 q.2 c.2a, la segunda parte de este capítulo y la primera del capítulo siguiente. La ausencia de inscripciones en ambas piezas y el hecho de que solo transcribiera la primera parte de C.13 q.2 c.2a dificultan la identificación del modelo de esta anotación marginal, que está relacionada con la revisión de las primeras versiones del manual de Graciano.

Por último, en el margen inferior de Sg p. 119a se ha copiado la frase “Inanis est actio qua propter inopiam aduersa...”, cuyo final no llega a entenderse pero que recuerda al comentario de Gayo al edicto provincial: “Nam is nullam videtur actionem habere, cui propter inopiam adversarii inanis actio est.” (Dig. 4.3.6). En la página hay materiales de C.15 q.1 —el final de C.15 q.1 pr., d.p.c.2, c.5 y el comienzo de c.11—, que tratan de esclarecer la imputabilidad de las acciones delictivas cometidas en un momento de alienación mental. La reflexión toma como referencia la teoría moral del pecado y concluye con un principio admitido por las leyes divinas y humanas: quien actúa alienado por la locura, como no es dueño de sí mismo, no comete un crimen porque carece de la facultad deliberativa. Aunque no hay menciones explícitas a las acusaciones criminales, la lectura de estos textos evocó al autor de la glosa la regla procesal de Gayo: no puede decirse que tenga acción aquel para quien resultaría baldía por la indignancia —en este caso, la locura— del adversario.

## RESUMEN CONCLUSIVO

Entre la copia de los ESP y la utilización de Sg no hay solución de continuidad: las primeras anotaciones marginales no se pueden separar de la elaboración del código, porque ambas actividades se integran *in uno actu*. Como quiera que las adiciones y las glosas de 1HH y 2HH (= 1MH) son anteriores a la primera etapa de composición de glosas al DG, el único testimonio conocido de esta obra fue elaborado en el segundo lustro de la década de los años 40 del siglo XII. La fórmula de C.2 q.6 d.p.c.31 de Sg, que data el modelo de apelación en 1145 o en 1146, hace referencia, por tanto, a un caso real.

Las adiciones y las glosas de 2HH están relacionadas con la docencia del derecho canónico y sitúan el trabajo de este copista (¿?) en un centro de estudios de primer nivel: un establecimiento de enseñanza equipado con un *Corpus Iuris Civilis* glosado, manuales de retórica, la *glossa ordinaria* a la Biblia, sentencias teológicas y colecciones canónicas, en el que, además, se conocían

los *dicta* elaborados y las *auctoritates* seleccionadas en el curso de las discusiones que provocaron la ampliación de secciones aisladas de la CDC.

Desde el final de la década de los años 50, hasta mediados o el final de la década de los años 60 del siglo XII, al menos otras 10 personas aprovecharon los márgenes de de *Sg* para registrar enseñanzas de los decretistas, así como para transcribir *auctoritates* y *dicta* a propósito de las secciones de los ESP que más les interesaban. Las glosas de 2MH – 6MH, así como las de las personas cuya caligrafía no ha sido identificada, reflejan un nivel de desarrollo de la ciencia canónica anterior al de los grandes *apparatus* de glosas al DG. Las *authenticae* de 4MH, quien trabajó coordinado con 1HH, se tomaron de un ejemplar del *Codex Iusitini* puesto al día con los resúmenes de las constituciones imperiales posteriores al año 534 que elaboraron los glosadores de la escuela de Bolonia. Un volumen de estas características solo pudo consultarse en una institución similar a la que acogió el trabajo de 2HH. Las adiciones de 3MH – 6MH que son reconocibles en *edR edF* proceden de un DG *vulgatum*, igual que las adiciones que transcribieron los demás usuarios de *Sg*. Unas y otras, las glosas y las adiciones más “modernas”, también están relacionadas con el aprendizaje y la enseñanza del *ius canonicum*.

¿Por qué a finales de los años 40 del siglo XII se elaboró una copia de una obra “desfasada”? ¿Por qué los ESP se emplearon para la docencia durante casi dos décadas y nunca se pusieron al día? Los copistas y los usuarios de *Sg* eran conscientes de la autoridad de los materiales que transmitía la primera parte del código: en el lugar en el que trabajaron se sabía que esos *dicta* y esas *auctoritates* procedían de las primeras versiones del manual de Graciano y estaban organizados en causas, el método que se encuentra en el origen de la ciencia del derecho canónico.

*José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ*  
*Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*  
*jm.viejoximenez@ulpgc.es*

## APÉNDICE I

*Alegaciones*

## 1. Alegaciones antiguas

1	[p. 35b]	I. c. xiii. q. i. c. Illi autem qui tam	desde C.1 q.2 c.2	a C.12 q.1 c.25
2	[p. 62a]	q. u. i. ii. c. negligere	desde C. 2 q.7 d.p.c.41	a C.2 q.7 c.55
3	[p. 76a]	. c. iii. q u iii. c. negligere	desde C.5 q.5 c.1	a C.2 q.7 c.55
4	[p. 90b]	I. i. c. xiii. q. iii. c. episcopus si tertiam	desde C.10 q.1 c.13	a C.12 q.3 c.4
5	[p. 100a]	. c. iii. q u iii. c. negligere . c. ii. q. ii. c. ///	desde C.11 q.3 c.100	a C.2 q.7 c.55 a ///
6	[p. 102a]	S. i. ca. de sym. Clericos autem q. iii. c. i.	desde C.12 q.1 c.22	a C.1 q.2 c.6
7	[p. 104ab]	. c. xi. q. ii. c. capselas	desde C.12 q.2 c.20	a C.10 q.2 c.1
8	[p. 111b]	i. c. xvii. q. i. c. Si quis laicus uel clericus	desde C.13 q.1 d.p.c.1	a C.16 q.1 c.42
9	[p. 112a]	i. c. xvii.	desde C.12 q.2 d.p.c.1	a C.16
10	[p. 115b]	S. c. ii. q. iii. c. Pastor ecclesie	desde C.14 q.1 d.p.c.1	a C.1 q.2 c.7
11	[p. 126a]	S. i. xiiii ca. q. ii. c. Vbicumque temporum uel locorum	desde C.16 q.1 c.16	a C.13 q.2 c.6
12	[p. 165b]	S. i. i. ca. q. i. c. ii.	desde C.27 q.1 c.43	a D.27 c.3
13	[p. 166a]	S. c. i. q. i. c. ii.	desde C.27 q.1 d.p.c.43	a D.27 c.3

La 2. *Marginalienhand* (cedilla debajo de la “q” de *quaestio*) escribió las alegaciones 1, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 12 y 13.

La 3. *Marginalienhand* escribió las alegaciones 2, 3, 5 y 7.

## 2. Alegaciones modernas

14	[p. 7a]	S. e. d. px. c. vii.	desde D.31 d.p.c.9	a D.28 c.14?
15	[p. 20b]	I. d. e. si serus. Hoc dicitur de /// qui factus est //aconus /// dictione domini ///	desde D.54 c.11	a D.54 c.20
16	[p. 32b]	c. e. q. uii. quod pro re.	desde C.1 q.1 c.41	a C.1 q.7 c.7
17	[p. 65b]	. c. u. q. u. c. non uso . c. i. q. i. i. c. clericus .et c. sicut inquit .c. ead. q uii. c. petru.	desde C.2 q.7 c.56	a C.5 q.5 c.1 a C.1 q.2 c.6 a C.2 q.7 c.46 a C.2 q.7 c.40
18	[p. 68a]	i. x.i. cp. ii.	desde C.3 q.3 c.1	a C.11 ¿?
19	[p. 68a]	s. ii. q. uii. alieni	desde C.3 q.4 c.1	a C.2 q.7 c.23
20	[p. 68ab]	i. xxxii. q. iii. c. ii.	desde C.3 q.4 c.4	a C.32 q.3 c.2
21	[p. 68ab]	i. xi. q. i. contra si quis	desde C.3 q.4 c.5	a C.11 q.1 c. 10 ó c.18
22	[p. 68ab]	i. xxx. q. u. iudicantem	desde C.3 q.4 c.7	a C.30 q.5 c.11
23	[p. 68b]	qualiter coniungantur legitime ostenditur in ca(usa) xxx. cap. aliter	desde C.3 q.4	a C.30 q.5 c.1

24	[p. 68b]	i. ui. q. i. infames	desde C.3 q.4 c.6	a C.6 q. 1 c.17
25	[p. 75ab]	Nullius accusatio per scripta suscipiatur /// c ii q u iii per scripta et c iii q u iiiii absente	desde C.5 q.2	a C.2 q.8 c.5 a C.3 q.9 c.3
26	[p. 75a]	S. c ii q i ///	desde C.5 q.3 c.1	a C.2 q.1 c.10? a C.2 q.1 c.11? a C.2 q.1 c.12?
27	[p. 84a]	c. xu.i. q. i. c. monachi	desde C.7 q.1 c.46	a C.16 q.1 c.33? a C.16 q.1 c.35?
28	[p. 89a]	c. xu. i. q. u. ii. episcopus	desde C.9 q.3 c.4	a C.16 q.6 c.6? a C.15 q.7 c.7?
29	[p. 125a]	i. xviii. q. i. cap. i.	desde C.16 q.1 c.3	a C.18 q.1 c.1,
30	[p. 125a]	s. vii. q. i. precepit hoc nequaquam	desde C.16 q.1 c.4	a C.7 q.1 c.45
31	[p. 125a]	i. xxii. q. ii. in ipsarum	desde C.16 q.1 dictum proprium	a C.22 q.2 c.7
32	[p. 125b]	i. xviii q. i.i. peruenit	desde C.16 q.1 c.8	a C.18 q.2 c.20 (falta Sg)
33	[p. 141a]	Sup. uel in ca. monachorum c. xui. c. xl.i.	desde C.17 q.4 c.1	a C.16 q.1 c.61
34	[p. 142a]	i. c. x vi de monachis	desde C.18 q.1 c.1	a C.16 q.1 c.3

La 2. *Marginalienhand* fue responsable de los nn. 29, 30 y 31. Que los nn. 14, 33 pertenezcan también a la 2. *Marginalienhand* no es claro (LENZ, PH. – ORTELLI *Die Handschriften* 18). La primera alegación en p. 125a también podría pertenecer a la 2. *Marginalienhand*, pero su significado es incierto: “x ¿v iii.? ¿x iiiii? q. ii. ubicumque” (¿desde C.16 q.1 c.2 a C.13 q.2 c.6 o c.26?).

Las 3. *Marginalienhand* fue responsable de los nn. 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 32, 34.

Las Allegationen escritas por la 3. *Marginalienhand* en p. 69a, 73a, 79a, 89a, 123b, 134b y 144a son difíciles de entender.

## APÉNDICE II

Glosas seleccionadas de la 5. *Marginalienhand*

	<i>5. Marginalienhand</i>	<i>Erste Glossenkomposition</i>
[1]	<i>contra ea que ualent ad salutem iurat</i> Sg p. 156b glosa interlineal al lado de C.22 q.5 c.1	<i>Contra ea que ualent ad salutem iurare</i> <i>Mc glosa marginal a C.22 q.5 c.1</i>  <i>Contra ea que /// /// ad salutem</i> <i>Pk glosa marginal al lado de C.22 q.5 c.1</i>
[2]	<i>non debet coniugium inter (tales)<sup>ps</sup> personas fieri sed si fiat non est separandum</i> Sg p. 173 glosa marginal al lado de C.30 q.3 c.1	<i>Non debet coniugium inter tales personas sed si fiat non est separandum</i> <i>Bi glosa marginal al lado de C.30 q.3 c.5</i>  <i>Non debet coniugium inter tales personas fieri sed si fiat non est separandum</i> <i>Gf glosa marginal a C.30 q.3 c.5</i>  <i>Non debet coniugium inter tales personas fieri si fiat non est separandum</i> <i>Hk glosa marginal al lado de C.30 q.3 d.p.c.4</i>  <i>Non debet coniugium inter tales fieri sed si fiat non est separandum</i> <i>Mc marginal al lado de la glosa a C.30 q.3 c.5</i>  <i>Non debet coniugium inter tales personas fieri sed si fiat non est separandum</i> <i>Pk glosa marginal al lado de C.30 q.3 c.5</i>
[3]	<i>duas tales quis habere potest quam alterius filium tenuerunt que quodam modo commatres dicuntur</i> Sg p. 174a glosa marginal a C.30 q.4 c.5	<i>Vel Triburiense concilium et Paschalis de illis loquitur que autem &lt;sic&gt; sunt commatres quam superest uir alteram accepit uxorem uel duas tales potest quis habere quam alterius filium tenuerunt que dicuntur quodam modo commatres</i> <i>Gf glosa marginal al lado de C.30 q.4 c.6</i> <i>Hk glosa marginal al lado de C.30 q.4 d.p.c.5</i> <i>Mc glosa marginal al lado de C.30 q.4 c.5</i> <i>Pk glosa marginal al lado de C.30 q.4 c.1</i>
[4]	<i>i(d est) uiro primo uiuente</i> Sg p. 176a glosa marginal al lado de C.31 q.1 c.1	<i>i(d est) uiuente uiro primo</i> <i>Mc glosa marginal al lado de C.31 q.1 c.1</i>  <i>uiuente uiro primo</i> <i>Hk glosa interlineal a C.31 q.1 c.1</i>
[5]	<i>et in mortem uiri fuit machinata</i> Sg p. 176b glosa marginal al lado de C.31 q.1 c.3	<i>et in morte uiri est machinata</i> <i>Gf glosa interlineal a C.31 q.1 c.3</i>  <i>in morte uiro non est machinata</i> <i>Hk glosa interlineal a "coniugale debitum" C.31 q.1 d.p.c.2</i>

[6]	<i>qui uoluntas sine effectu /// ecclesiam periurii crimine non tenentur dum effectu tenetur</i> Sg p. 177a glosa marginal al lado de C.31 q.3 c.1	—
[7]	<i>non si non est ibi spes continentie</i> Sg p. 177b glosa marginal al lado de C.32 pr	—
[8]	<i>corporis non mentis</i> Sg p. 177b glosa marginal al lado de C.32 pr.	—
[9]	<i>i(d est) illicitum facit</i> Sg p. 178a glosa interlineal a C.32 q.1 c.2 (“Sola fornicatio est que uxoris uincit affectum”)	—
[10]	<i>i(d est) manifesta</i> Sg p. 178a glosa interlineal a C.32 q.1 c.2 (uel fornicationis suspitio)	<i>manifeste legitimis testibus</i> <i>Gf</i> glosa interlineal a C.32 q.1 c.2  <i>manifeste legitimis testibus comprobare</i> <i>Hk Mc</i> glosa interlineal a C.32 q.1 c.2
[11]	<i>si cum ea postea dormierit ex quo eum adulterium cognouerit</i> Sg p. 178a glosa marginal al lado de C.32 q.1 c.3	<i>Si cum ea postea dormierit ex quo fecit eum adulterium</i> <i>Gf</i> glosa interlineal a C.32 q.1 c.3  <i>Si cum ea postea dormierit ex quo sit enim adulterium</i> <i>Mc</i> glosa marginal al lado de C.32 q.1 c.3



TWENTY SECOND INTERNATIONAL CANON LAW CONFERENCE  
*«Normativa canonica nel tempo di Papa Francesco:  
rinnovamento e continuità»*

---

10<sup>th</sup> February 2020



Juan Ignacio ARRIETA

**MODIFICHE E AGGIORNAMENTI DEL TESTO DEL CODICE  
DEL 1983  
DURANTE IL PONTIFICATO DI PAPA FRANCESCO**

I. LE RIFORME CODICIALI COME OPZIONE LEGISLATIVA; II. LA MODIFICA DEL PROCESSO MATRIMONIALE; III. LA CONCORDANZA DEI DUE CODICI CANONICI; IV. LA MODIFICA DEL CAN. 838 E IL RAPPORTO CON LA CURIA; V. LE MODIFICHE NELL'AMBITO DEL DIRITTO DEI RELIGIOSI; VI. ALTRE VARIAZIONI DIRETTE O INDIRETTE DELLA NORMATIVA DEL CODICE

KEYWORDS: *professio fidei*, *Omnium in mentem*, matrimonial process, concordance of the the Code, the Curia, religious law, unity of the Latin Church

Il pontificato di Papa Francesco è stato contraddistinto sin dall'inizio da uno slancio riformatore che ha riguardato settori molto vari della vita ecclesiale. Numerosi sono stati in questi otto anni passati i provvedimenti normativi attraverso i quali sono state istituite entità canoniche nuove, si è modificata la disciplina di settori vari e si è portato avanti, almeno in linea di principio, un progressivo decentramento e un maggior affidamento alle istanze collegiali dell'episcopato a livello regionale. Diversi di questi provvedimenti hanno comportato modifiche ai testi del Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1983 per la Chiesa latina, e sono queste novità legislative quelle che nelle pagine seguenti cercherò di presentare.

Complessivamente, in questo periodo sono stati modificati, in modo parziale o totale, più di trenta canoni del Codice, mentre altri testi sono stati leggermente modificati, pur senza che per ora sia stata alcuna deroga formale. Ed è prevedibile che a queste variazioni si aggiunga, in un prossimo futuro, oltre a nuove modifiche di carattere decentratore, in occasione della promulgazione della nuova legge sulla Curia Romana, la riforma di quasi una metà dei canoni del Libro VI sulle Sanzioni Penali, al termine dei lavori di revisione del sistema penale che ebbero inizio ben undici anni fa. Il presente testo, tuttavia, non intende occuparsi di questioni di *lege ferenda*, che vengono menzionate solo ad indicare l'attuale politica legislativa che pare consolidarsi attorno al corpo normativo rappresentato dal Codice, che viene via via modificato in ciò che si rende necessario.

## I. LE RIFORME CODICIALI COME OPZIONE LEGISLATIVA

Negli otto anni di pontificato di Papa Francesco c'è stato un numero esorbitante di modifiche del principale corpo legale della Chiesa latina, in confronto alle modifiche avute durante il pontificato di San Giovanni Paolo II, che promulgò il Codice, o di Benedetto XVI.

Giovanni Paolo II modificò unicamente due testi del codice latino per armonizzare il can. 750 CIC – e anche la corrispondente sanzione penale del can. 1371 CIC – al secondo comma della formula della *Professio fidei* vigente sin dal 1989, spiegando l'assenso che deve essere dato alle dottrine su fede e costumi proposte come definitive dalla Chiesa<sup>1</sup>. La modifica del canone si rese necessaria dopo aver constatato che una delle tre categorie di verità considerate nella suddetta formula mancava nel Codice – sia in quello latino che in quello delle Chiese orientali – della necessaria determinazione giuridica, sia disciplinare che penale. Questa è stata l'unica variazione introdotta nel Codice latino in questo pontificato.

Da parte sua, Benedetto XVI modificò unicamente cinque canoni del testo legale col motu proprio *Omnium in mentem*, del 2010<sup>2</sup>, che si occupò di due argomenti differenti. Da un lato, con la nuova redazione di alcuni testi – i cann. 1008 e 1009 CIC –, si voleva adeguare la formulazione codiciale alla redazione definitiva del n. 875 del Catechismo della Chiesa Cattolica che aveva precisato con maggiore rigore la differenza tra i gradi dell'episcopato e del presbiterato, da un lato, e il grado del diaconato dall'altro<sup>3</sup>.

D'altro lato, il motu proprio dispose la modifica di altri tre canoni – i cann. 1117, 1086 §1 e 1124 CIC – che correggeva la precedente disciplina secondo la quale erano dispensati della forma canonica del matrimonio i cattolici che per “*actu formali ab ea defecerit*”. In base ai nuovi canoni, anche tali fedeli, che hanno abbandonato la Chiesa, sono tenuti all'osservanza della forma canonica in ordine alla validità del loro matrimonio.

Non è adesso il caso di soffermarsi sul contenuto di ciascuno di questi cambiamenti. Tuttavia, l'accennata questione dell'obbligatorietà della forma canonica è legata a problematiche non ancora risolte. Anzitutto, perché la questione dottrinale non riguardava solo il matrimonio, bensì, in modo più generale,

<sup>1</sup> Cfr. IOANNES PAULUS II, M.P. *Ad tuendam fidem* (18 mai. 1998): *AAS* 90 (1998) 457-461. Giovanni Paolo II aveva approvato con Rescr. *ex audientia* (19 sept. 1989): *AAS* 81 (1989) 1169 la nuova formula della *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo* (9 ian. 1989): *AAS* 81 (1989) 104-106. Vedi anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota doctrinalis Professionis fidei formulam extremam enucleans* (29 iun. 1998): *AAS* 90 (1998) 544-551.

<sup>2</sup> Cfr. BENEDICTUS XV, M.P. *Omnium in mentem* (26 oct. 2009): *AAS* 102 (2010) 8-10.

<sup>3</sup> Il motu proprio aggiunse un nuovo paragrafo al can. 1009 CIC precisando che solo i sacerdoti – vescovi e presbiteri – agiscono nel suo ministero *in persona Christi Capitis*, mentre ai diaconi è affidato il servizio della liturgia, della parola e della carità.

l'efficacia ecclesiale di dichiarazioni fatte in ambito civile e in un contesto fiscale<sup>4</sup>. Inoltre, la soluzione stabilita era fondata su un precetto storico di carattere positivo che non escludeva ulteriore approfondimento. Non è possibile soffermarci tuttavia su questo.

In una prospettiva generale, e osservando la questione dal punto di vista della tecnica legislativa, c'è da segnalare che queste modifiche erano spinte da esigenze di carattere teologico e dalla necessità di adeguare la disciplina canonica alle direttive del Magistero della Chiesa. Ciò rappresenta un ineludibile postulato che dà fondamento e coerenza logica alla disciplina canonica.

A confronto con queste limitate modifiche al testo del Codice di Diritto Canonico apportate dai suoi due predecessori, quelle introdotte da Papa Francesco risultano, come si è detto, "esorbitanti". Paradossalmente, ciò risulta ancora più evidente considerando nel suo insieme l'intera epoca della codificazione canonica, a partire dal *Codex Iuris Canonici* del 1917.

Alla promulgazione del codice piano-benedettino nel 1917, che rappresentò indubbiamente un momento di coesione, di chiarezza e di unità nella Chiesa universale, seguì l'anno successivo una legge programmatica che annunciava, appunto, l'avvio di un nuovo sistema di tecnica legislativa da parte della Santa Sede. Tale legge stabilì, in sostanza, che i Dicasteri romani si sarebbero astenuti dal promulgare nuove disposizioni di carattere generale e che, qualora si ritenesse necessario adottare provvedimenti del genere, venissero sintetizzati i testi in formulazioni da sostituire o da aggiungere con numerazione raddoppiata ("bis", "ter", ecc.) ai canoni del *Codex* appena promulgato. Tale compito avrebbe dovuto svolgerlo la Pontificia Commissione per l'Interpretazione del Codice che era stata istituita nella Curia<sup>5</sup>.

La disposizione rispondeva ad un evidente positivismo, proprio dell'epoca e del momento della codificazione. Il progetto così tracciato, comunque, non venne mai attuato. Nei decenni successivi, fino al Concilio, vi furono continue Risposte autentiche date dalla Commissione per l'Interpretazione, ma non vi fu alcun lavoro di sostituzione o di integrazione di canoni nel codice. I Dicasteri proseguirono pian piano nella loro abituale produzione di norme generali e il *Codex* invecchiò lentamente, perdendo gradualmente il contatto con i mutamenti della realtà sociale della Chiesa che doveva regolare. All'epoca del Concilio era ormai un testo largamente ignorato.

Pare doveroso imparare le lezioni del passato. Da un lato, sembra necessario cogliere l'utilità del testo codiciale sia come strumento legislativo che elemento di coesione e fattore di unità nella Chiesa. Nel caso del Codice di dirit-

<sup>4</sup> Vedi al riguardo PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze episcopali* (13 mart. 2006): *Communicationes* 38 (2006) 170-172.

<sup>5</sup> Cfr. BENEDETTUS XV, M.P. *Cum iuris canonici* (15 sept. 1917): *AAS* 9 (1917) 483-484. Vedi ARRIETA, J. I., *Codice e prassi giuridica*, in BAURA, E. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SOL, T. (a cura di), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Milano 2017. 249-277.

to canonico del 1983, ci troviamo poi con un testo che, oltre ad essere la traduzione in linguaggio giuridico della ecclesiologia del Concilio Vaticano II, ha saputo istaurare anche – grazie alle ampie consultazioni con l'intero episcopato – un rilevante decentramento nella Chiesa, necessario corollario in questo campo della dottrina sulla sacramentalità del episcopato. Il Codice rappresenta il nucleo centrale nel quale viene inserito il diritto particolare delle Conferenze episcopali e delle Chiese locali.

D'altro lato, occorre anche adoperarsi perché i testi codiciali si mantengano in contatto con la mutevole realtà sociale della Chiesa, in modo da essere effettivamente utili a preservare l'ordine di giustizia che in essa deve imperare. Queste esigenze hanno determinato nel pontificato di Francesco l'introduzione di successive modifiche al testo del Codice.

## II. LA MODIFICA DEL PROCESSO MATRIMONIALE

Il primo provvedimento dato da Francesco con modifiche ai canoni del Codice di diritto canonico è avvenuta, come ricordiamo, con il motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*<sup>6</sup> che ha sostituito i ventuno canoni del capitolo del Libro VII riguardanti la cause per la dichiarazione di nullità del matrimonio. Anche se da tempo sia la dottrina che le varie istanze pastorali stavano manifestando la necessità di adeguare il suddetto processo alle attuali circostanze d'insieme nella Chiesa, a innescare la meccanica della riforma delle norme è stato l'ampio consenso dato al n. 100 dell'*Instrumentum laboris* dell'Assemblea Straordinaria del Sinodo del 2014.

Va detto che dal 2009 il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi lavorava, dietro indicazione di Benedetto XVI, per una riforma del sistema matrimoniale non solo processuale, ma anche sostanziale, che includeva una ridefinizione del polemico can. 1095 CIC alla luce della giurisprudenza rotale. Anche se si era arrivato a preparare una bozza definitiva, il documento non superò le varie istanze consultive all'interno della Curia Romana.

Papa Francesco assegnò ad un'altra Commissione il ruolo di preparare in modo celere la modifica del processo matrimoniale e, con sorpresa quasi generale, l'8 settembre 2015 venne annunciata la promulgazione del citato motu proprio, assieme ad un parallelo testo orientale<sup>7</sup>, e alle due rispettive *Regole procedurali* relative a ciascuno dei due provvedimenti pontifici.

<sup>6</sup> Cfr. FRANCISCUS, M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus* (15 aug. 2015): AAS 107 (2015) 958-967. FRANCISCUS, M.P., *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam* (15 aug. 2015): AAS 107 (2015) 967-970.

<sup>7</sup> Cfr. FRANCISCUS, M.P. *Mitis et misericors Iesus* (15 aug. 2015): AAS 107 (2015) 946-954. FRANCISCUS, M.P., *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam* (15 aug. 2015): AAS 107 (2015) 954-957.

Il motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* ha, dunque, modificato per intero i canoni del Titolo I, *De processibus matrimonialibus*, della *Pars III del Libro VII* del Codice del 1983<sup>8</sup>. Ha introdotto sostanziali variazioni particolarmente in materia di foro competente (can. 1673 CIC); nei requisiti per la costituzione dei tribunali (cann. 1673 CIC); ha soppresso l'esigenza della doppia sentenza conforme (can. 1679 CIC); ha introdotto diversi cambiamenti nel processo ordinario di nullità e, finalmente, ha stabilito un *processus brevior* da poter seguire in determinati casi (cann. 1383-1687 CIC). I 21 articoli delle "Regole procedurali" che accompagnano il testo hanno pure valore di norma pontificia.

In sostanza, il *motu proprio* ha abrogato i precedenti cann. 1671-1691 CIC e tutte le norme che sono contrarie ai nuovi canoni. Tuttavia, le nuove norme si pongono sempre nel contesto generale del Libro VII del Codice e, come indica il § 3 del nuovo can. 1691 CIC, "in tutte le altre cose che si riferiscono alla procedura, si devono applicare, a meno che la natura della cosa si opponga, i canoni sui giudizi in generale e sul giudizio contenzioso ordinario, osservate le norme speciali per le cause sullo stato delle persone e per le cause riguardanti il bene pubblico". Ciò risulta di particolare applicazione rispetto all'istr. *Dignitas Connubii*<sup>9</sup>, che continua a essere in pieno vigore tranne che nelle disposizione direttamente modificate nella disciplina dal *Mitis Iudex* o dalle relative Regole procedurali.

Fra tutte queste disposizioni, il nuovo can. 1673 §3 CIC ha modificato anche l'affidamento fatto alle Conferenze episcopali dal can. 1421 §2 CIC per determinare l'opportunità o meno di affidare a fedeli laici l'ufficio di giudici dei tribunali ecclesiastici. Nell'ambito matrimoniale spetta ora a ciascun Vescovo diocesano dirimere questo particolare, in una linea generale di tendenza progressivamente più aperta, come indicato da recenti provvedimenti della

<sup>8</sup> In argomento c'è ampia bibliografia. Si veda tra gli altri ROCA FERNÁNDEZ, M. J., *Criterios inspiradores de la reforma del proceso de nulidad*, in *Ius canonicum* 57 (2017) 571-603. CORTÉS DIÉGUEZ, M., *La reforma del proceso de nulidad matrimonial. Algunas claves, riesgos y desafíos*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 75 (2018) 13-18. ERDÖ, P., *Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale*, in *Periodica* 105 (2016) 621-661. TOXÉ, PH., *La réforme des procès en nullité de mariage selon le motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, in *L'Année Canonique* 56 (2014-2015) 89-127. ARROBA CONDE, M. J., *Le « Literae motu proprio datae » sulla riforma dei processi di nullità matrimoniale: prima analisi*, in *Apolinaris* 88 (2015) 553-570. MORÁN BUSTOS, C. M., *Retos de la reforma procesal de la nulidad del matrimonio*, in *Ius canonicum* 56 (2016) 9-40. MORENO GARCÍA, P. A., *El servicio de indagación prejudicial: aspectos jurídico-pastorales*, in *Ius canonicum* 56 (2016) 65-85. BOYER, J. J., *Quelques considérations autour de l'appel dans la procédure ordinaire du procès en déclaration de nullité du mariage après le motu proprio Mitis Iudex*, in *L'Année Canonique* 56 (2014-2015) 129-156.

<sup>9</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Inst. *Dignitas Connubii* (25 ian. 2005): *Communicationes* 37 (2005) 11-92; cfr. MORÁN BUSTOS, C. M., *La vigencia de la Instrucción Dignitas Connubii a la luz del M.P. Mitis Iudex*, in *Ius canonicum* 57 (2017) 605-635.

Congregazione per la Dottrina della Fede<sup>10</sup>, nel diverso contesto delle cause penali riservate al Dicastero.

Maggiore difficoltà c'è stata per determinare la portata di alcune delle norme del motu proprio e circoscrivere adeguatamente l'ambito di applicazione nei confronti della precedente organizzazione giudiziaria. Ciò ha dato luogo a tre puntuali interventi pontifici<sup>11</sup>, manifestati con modalità diverse, che hanno successivamente modificato il quadro normativo disegnato dal testo del *Mitis Iudex*. Le cito soltanto.

Il primo intervento avvenne per mezzo di una semplice "Nota" apparsa su *L'Osservatore Romano* dell'8 novembre 2015, dal titolo "*La mens del Pontefice. Sulla riforma dei processi matrimoniali*"<sup>12</sup>, dalla quale emergeva un chiaro indirizzo pontificio relativo al can. 1423 §1 CIC secondo il quale non era necessaria l'approvazione della Segnatura Apostolica per costituire tribunali inter-diocesani all'intero della stessa Provincia ecclesiastica. Questo intervento rappresenta, dunque, una ulteriore modifica del Codice di diritto canonico.

Il secondo intervento pontificio stabilì la libertà dei vescovi di recedere dai tribunali inter-diocesani, anche se questi non fossero stati istituiti per iniziativa dei vescovi, conformemente al can. 1423 CIC, ma dall'autorità pontificia: una circostanza che riguardava principalmente l'Italia il cui sistema di giudiziario in tema matrimoniale era stato stabilito da Papa Pio XI col motu proprio *Qua cura*<sup>13</sup>, norma pontificia che il *Mitis Iudex* non indicava voler abrogare. In tale senso, il Santo Padre chiarì la sua volontà derogatoria per mezzo di un rescritto *ex audientia* concesso al Decano della Rota Romana il 9 dicembre 2015<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. SEGRETERIA DI STATO-CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Rescr. *ex audientia* (3 dec. 2019): *Communicationes* 51 (2019) 364-365, con il quale si consente che il ruolo di avvocato e di procuratore nelle cause penali riservate venga affidato ad un fedele laico.

<sup>11</sup> Cfr. FRANCISCUS, M.P. *Mitis et misericors Iesus* (15 aug. 2015): *AAS* 107 (2015) 946-954. FRANCISCUS, *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam* (15 aug. 2015): *AAS* 107 (2015) 954-957.

<sup>12</sup> "I vescovi all'interno della provincia ecclesiastica possono liberamente decidere, nel caso non ravvedano la possibilità nell'imminente futuro di costituire il proprio tribunale, di creare un tribunale interdiocesano; rimanendo, a norma di diritto e cioè, con licenza della Santa Sede, la capacità che metropoli di due o più province ecclesiastiche possano convenire nel creare il tribunale interdiocesano sia di prima che di seconda istanza" (Nota, "*La "mens" del Pontefice. Sulla riforma dei processi matrimoniali*", *L'Osservatore Romano* [8 novembre 2015] 7).

<sup>13</sup> Rispondeva, come si sa, alla peculiare struttura diocesana esistente in Italia in seguito all'organizzazione precedentemente stabilita per la celebrazione dei Concili regionali previsti dal can. 283 del *Codex* 1917 (cfr. S. CONGREGATIO CONSISTORIALIS, Decr. *Pro celebratione conciliorum et appellationibus in regionibus Italiae* [15 febr. 1919]: *AAS* 9 [1919] 72-74. S. CONGREGATIO CONSISTORIALIS, Litt. Circ. *all'episcopato italiano in esecuzione del decreto "Pro conciliorum celebratione in regionibus Italiae del 15 febbraio 1919"* [22 mart. 1919]: *AAS* 9 [1919] 175-177).

<sup>14</sup> Cfr. DECANO DELLA ROTA ROMANA, Rescr. *ex audientia* (9 dec. 2015): *Communicationes* 47 (2015) 309-310.



Infine, un terzo intervento del Supremo Legislatore ebbe luogo in occasione dell'Udienza concessa ai partecipanti in un corso organizzato dal Tribunale della Rota Romana il 25 novembre 2017<sup>15</sup>. In tale opportunità il Santo Padre, a proposito del nuovo *processus brevior*, sottolineò innanzitutto il carattere obbligatorio, e non facoltativo, per il vescovo di adoperare questa via procedurale qualora ritenga che concorrono le condizioni richieste dal nuovo can. 1683 CIC. Inoltre, il Papa ribadì allora il carattere intrasferibile della posizione di giudice che ha il Vescovo diocesano e la necessità della condizione episcopale per esercitare tale funzione, situazione non così lineare nelle circoscrizioni di missione e nelle circostanze di transitorietà e di vacanza della sede.

Assieme al carattere esecutivo della prima sentenza che dichiara la nullità (can. 1679 CIC) e al carattere facoltativo nella prima istanza del tribunale collegiale (can. 1673 §4 CIC), la principale novità del *Mitis Iudex* è stata l'introduzione di un processo più breve da poter seguire per le cause dichiarative della nullità di matrimonio<sup>16</sup>. Detto processo include un proprio ordine di istanze di appello e ha la peculiarità di avere come giudice lo stesso Vescovo diocesano. La procedura del nuovo processo pare ispirata al processo contenzioso orale dei cc. 1656 ss., ma va soltanto attuata se concorrono i due requisiti indicati dal can. 1683 CIC: il concorso della volontà di entrambi i coniugi e che la causa appaia sin dall'inizio di una sostanziale chiarezza e infine che gli elementi da dover esaminare (testimoni, prove, ecc.) non appaiono particolarmente difficili di acquisire.

L'art. 14 RMIDI enumera a titolo esemplificativo alcune delle circostanze identificate dalla giurisprudenza come indiziarie di una possibile nullità<sup>17</sup>: mancanza di fede, brevità della convivenza coniugale, ecc. Nessuna di esse sono, però, nuove cause di nullità, bensì solo indizi di possibile invalidità del consenso che dovrà essere quindi dimostrata lungo il processo.

Non intendo adesso soffermarmi sulle diverse problematiche poste dalla nuova norma. Dirò solo che dalla sua promulgazione il Pontificio Consiglio ha dovuto rispondere a circa un centinaio di domande, alcune arrivate nella stessa settimana della promulgazione della norma. Ed è proprio nella volontà di aiutare alla retta applicazione del motu proprio che il Dicastero ha iniziato a

<sup>15</sup> FRANCISCUS, *Udienza al Corso organizzato dal Tribunale della Rota Romana* (25 nov. 2017): *L'Osservatore Romano* (26 nov. 2017) 7.

<sup>16</sup> NUÑEZ, G. *El proceso brevior: exigencias y estructura*, in *Ius canonicum* 56 (2016) 135-155. FERRER ORTIZ, J., *Valoración de las circunstancias que pueden dar lugar al proceso abreviado*, in *Ius canonicum* 56 (2016) 157-192. MONTINI, G. P., *L'uso illegittimo del processus brevior. Rimedi processuali ordinari e straordinari*, in *Periodica* 108 (2019) 35-72. LÓPEZ MEDINA, A. M., *El Motu proprio Mitis Iudex dos años después. Experiencias de su aplicación en España en materia de la investigación prejudicial o pastoral previa al proceso de nulidad matrimonial y la práctica del proceso brevior*, in *Ius canonicum* 58 (2018) 185-221.

<sup>17</sup> BAÑARES, J. I., *El artículo 14 de las Reglas de Procedimiento del M.P. Mitis Iudex. Supuestos de hecho y causas de nulidad*, in *Ius canonicum* 57 (2017) 45-81.

pubblicare nella propria pagina web le principali risposte che ritenevamo potevano avere interesse generale. Il valore giuridico di queste risposte private non è altro che quello attribuito dal can. 19 alla *praxis curiae*.

La recente riforma processuale poggia, infine, sull'autorità e la potestà del vescovo diocesano<sup>18</sup>. “La figura del vescovo diocesano/giudice – lo ricordò il Papa in una Udienza lo scorso mese di novembre – è l'architrave, il principio costitutivo e l'elemento discriminante dell'intero processo *breuiore*, istituito dai due motu proprio”. È il vescovo che viene posto come garante del principio dell'indissolubilità del matrimonio, ma è anche lui che, in termini ancora più generali, deve decidere sull'organizzazione dell'amministrazione della giustizia nella propria diocesi, con la possibilità, ovviamente, che un successivo vescovo possa ritenere opportuno modificarla. Oltre al chiaro ruolo che gli spetta nel processo breve, compete al vescovo diocesano decidere come organizzare l'amministrazione giudiziaria della diocesi, e le norme ora date ne forniscono i necessari strumenti<sup>19</sup>.

Oltre ai due canoni menzionati che indirettamente sono stati modificati dal motu proprio *Mittis Iudex*, cioè, i cann. 1421 e 1423 CIC, occorrerà anche rettificare i richiami numerici fatti dai cann. 1425 §1, 1°, 1425 §4 e 1639 §1 CIC per adeguarli ai contenuti dei rispettivi canoni, secondo il progetto già da tempo presentato.

### III. LA CONCORDANZA DEI DUE CODICI CANONICI

Una seconda rilevante modifica dei testi del Codice aviene con il motu proprio *De Concordia inter Codices*, promulgato il 31 maggio 2016<sup>20</sup>, che apportò variazioni a ben dieci canoni del Codice latino del 1983 per armonizzarli alle soluzioni tecniche in ambito pastorale adottate dal Codice orientale del 1990. La asincronia temporale dei due testi e il metodo di lavoro delle rispettive Commissioni di revisione, aveva impedito al Codice latino di arricchirsi di soluzioni tecniche confluite nel *Codex Canonum Ecclesiarum orientalium* che tendevano ad agevolare determinate situazioni provenienti dalla diversità di Chiese *sui iuris* di appartenenza o nel rapporto con battezzati acattolici.

Dell'argomento si era occupato il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi dal settembre 2007, dietro incarico ricevuto da Benedetto XVI. Diverse Com-

<sup>18</sup> BERZOSA MARTINEZ, C. R., *El obispo como juez, según las cartas apostólicas, motu proprio “Mittis Iudex Dominus Iesus” y “Mittis et Misericors Iesus”*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 75 (2018) 43-79. HORTA ESPINOZA, J., *La potestad judicial del Obispo en el M.P. Mittis Iudex*, in *Ius canonicum* 57 (2017) 637-661.

<sup>19</sup> FRANCISCUS, *Udienza al Corso organizzato dal Tribunale della Rota Romana* (25 nov. 2017): *L'Osservatore Romano* (26 nov. 2017) 7.

<sup>20</sup> Cfr. FRANCISCUS, M.P. *De concordia inter Codices* (31 mai. 2016): *AAS* 106 (2016) 602-606.

missioni studiarono il testo negli anni seguenti, vennero fatte ampie consultazioni nelle istanze pastorali che della questione avevano maggiore esperienza e fu fatta una selezione di tutte le divergenze di entrambi i codici, lasciando da parte quelle giurisdizionali più controverse e optando per le diversità di natura pastorale. Nel 2012 la bozza definitiva del testo era sostanzialmente pronta anche se a causa dei vari avvenimenti ecclesiali la promulgazione del documento avvenne solo nel 2016.

Erano tre i principali obiettivi che il motu proprio intendeva raggiungere <sup>21</sup>.

In primo luogo, le modifiche cercavano di dare certezza sull'appartenenza dei fedeli alle loro rispettive Chiese *sui iuris*, determinando meglio la posizione dei neobattezzati e le formalità di registrazione al momento del battesimo o in caso di cambiamento di Chiesa *sui iuris*<sup>22</sup>. Perciò, il documento riaffermava il criterio dell'appartenenza *ipso iure* del minore di quattordici anni alla Chiesa *sui iuris* del genitore cattolico e, qualora solo uno dei genitori appartenesse alla Chiesa cattolica, venne stabilito, mediante un nuovo secondo capoverso nel can. 111 CIC, che “*se poi soltanto uno dei genitori è cattolico, è ascritto alla Chiesa alla quale il genitore cattolico appartiene*”<sup>23</sup>. Si seguiva così il criterio indicato nel can. 29 § 1 CCEO.

Inoltre, il motu proprio aggiunse un nuovo terzo capoverso al can. 112 CIC<sup>24</sup>, per stabilire con precisione in momento in cui avveniva il passaggio, seguendo anche qui le indicazioni dei cann. 36-37 CCEO. Al fine di garantire questi eventuali passaggi, si modificò inoltre il testo del can. 535 §2 CIC pre-

<sup>21</sup> Della motivazione della norma mi sono occupato in *De concordia inter Codices. Texto e contexto del motu proprio*, in INCITTI, G. (a cura di), *La costante sollecitudine per la concordia tra i Codici* (Quaderni di Ius Missionale 13), Roma 2018. 13-33.

<sup>22</sup> Si veda in argomento SABBARESE, L., *Commento alle modifiche apportate al Codice con il m.p. De concordia inter Codices*, 594-612; un ampio studio della questione durante la codificazione orientale si trova in LODA, N., *Dal rito alla Chiesa sui iuris: Storia e problemi aperti*, in *Ephemerides iuris canonici* 52 (2012) 173-210. Le relative problematiche sull'appartenenza dei fedeli e i cambiamenti di Chiese *sui iuris* sono emerse sin dal primo momento, come può vedersi dallo studio di PROVOST, J., *Some practical issues for Latin Canon Lawyers from the Code of Canons of the Eastern Churches*, in *The Jurist* 51 (1991) 38-66.

<sup>23</sup> La questione e i relativi problemi sono stati analizzati sinteticamente da KAPTIJN, A., *Le statut juridique des enfants mineurs nés des mariages mixtes catholiques-orthodoxes*, in *L'Année Canonique* 46 (2004) 259-268. ADAM, M. K., *Ascrizione a una Chiesa sui iuris e passaggio da una Chiesa sui iuris a un'altra nella normativa vigente*, in *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 689-702. SALACHAS, D., *Lo status giuridico del figlio minore nei matrimoni misti tra cattolici ed ortodossi. Un problema ecclesiologico, giuridico ed ecumenico*, in ZAPP, H. – WEISS, A. – KORTA, S. (Hrsg.), *Ius canonicum in Oriente et in Occidente* (Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag), Frankfurt am Main 2003 743-758.

<sup>24</sup> “Ogni passaggio ad altra Chiesa sui iuris ha valore dal momento della dichiarazione fatta alla presenza dell'Ordinario del luogo della medesima Chiesa o del parroco proprio oppure del sacerdote delegato da un di essi e di due testimoni, a meno che un rescritto della Sede Apostolica non disponga diversamente; e si annoti nel libro dei battezzati”.

scrivendo l'obbligo di indicare nel registro parrocchiale dei battesimi la Chiesa *sui iuris* di appartenenza del battezzando.

Il secondo obiettivo di questo provvedimento cercò di risolvere due questioni problematiche da tempo dibattute e non del tutto risolte. La prima concerneva l'esigenza dei cann. 828 e 834 § 2 CCEO che, seguendo la propria tradizione, richiede per la valida celebrazione del matrimonio dei fedeli orientali la benedizione da parte del solo sacerdote. La seconda questione, dovuta principalmente ad una poco chiara redazione del can. 1109 CIC, aveva fatto discutere circa la legittimità del parroco di assistere nel proprio territorio ai matrimoni dei non sudditi.

Riguardo la prima delle questioni, come si sa, la disciplina orientale è in contrasto con quella latina, soprattutto dopo che, in base alla *Lumen gentium* n. 29 e al *motu proprio Sacrum diaconatum ordinem*, del 1967<sup>25</sup>, è stato consentito ai diaconi di agire come testimoni qualificati nella celebrazione dei matrimoni, e così è previsto nel can. 1108 §1 CIC,<sup>26</sup>. Il conflitto fra entrambe le discipline appare manifesto nel numero 1623 del *Catechismo della Chiesa Cattolica*<sup>27</sup>.

Il Pontificio Consiglio aveva già studiato la questione sia nel 1995 che nel 2006<sup>28</sup>. Da tempo si era deciso di stabilire una norma che dirimesse la questione sul piano disciplinare, esigendo la presenza del sacerdote per benedire i matrimoni in cui fosse presente un fedele orientale. Ed è proprio questo quanto l'indirizzo del nuovo terzo paragrafo aggiunto al can. 1108 CIC: "Solo il sacerdote assiste validamente al matrimonio tra due parti orientali o tra una parte latina e una parte orientale cattolica o non cattolica". A seguito però della nuova disposizione contenuta nel can. 1108 CIC era anche necessario mo-

<sup>25</sup> Cfr. PAULUS VI, M.P. *Sacrum diaconatum ordinem* (18 iun. 1967): *AAS* 59 (1967) 697ss.

<sup>26</sup> Vedi in materia D'SOUZA, V., *Delegating a Deacon to Bless the Marriage of a Latin and an Eastern Catholic*, in *Studies in Canon Law* 9 (2013) 385-398.

<sup>27</sup> Il n. 1623 dell'edizione del 1992 affermava che "nella Chiesa latina, si considera abitualmente che sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutualmente il sacramento del Matrimonio esprimendo davanti alla Chiesa il loro consenso. Nelle liturgie orientali, il ministro del sacramento (chiamato "Incoronazione") è il presbitero o il vescovo che, dopo aver ricevuto il reciproco consenso degli sposi, incorona successivamente lo sposo e la sposa in segno dell'alleanza matrimoniale". Nell'edizione tipica del 1997, lo stesso n. 1623 è stato modificato nel modo seguente: "secondo la tradizione latina sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutualmente il sacramento del Matrimonio esprimendo davanti alla Chiesa il loro consenso. Nelle tradizioni delle Chiese orientali, i sacerdoti, vescovi o presbiteri, sono testimoni del reciproco consenso scambiato tra gli sposi ma anche la loro benedizione è necessaria per la validità del sacramento".

<sup>28</sup> Per le posizioni contrapposte, vedi NAVARRETE, U., *Questioni sulla forma canonica ordinaria nei Codici latino e orientale*, in *Periodica* 85 (1996) 489-514 (spec. 503 ss.). ABBASS, J., *Marriage in the Codes of Canon Laws*, in *Apollinaris* 68 (1995) 521-565 (spec. 531 s.). SALACHAS, D., *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle Chiese orientali*, Bologna 1994 (spec. 199 ss.).

dificare le disposizioni dei cann. 1111 e 1112 CIC sulla concessione di facoltà per assistere ai matrimoni in modo da prevedere tale circostanza.

L'altro problema che era stato posto in ambito matrimoniale riguardava la legittimità giurisdizionale del parroco per assistere ai matrimoni. La redazione del can. 1109 CIC a questo riguardo non era particolarmente chiara e, di fatto, aveva portato a conclusioni ancor meno coerenti<sup>29</sup>. Invece, la disciplina del can. 829 CCEO offriva un criterio che, con una migliore formulazione, dichiarava l'incompetenza dell'Ordinario e del parroco solo nel caso di fedeli orientali che non fossero sudditi propri. Questa è l'opzione che si decise di adottare nel Codice latino, modificando le frasi finali del can. 1109 CIC in modo da chiarire che la legittimità perché potesse agire il parroco o l'Ordinario riguardava i matrimoni *“non solo dei sudditi, ma anche dei non sudditi, purché almeno una delle due parti sia iscritta alla Chiesa latina”*.

Il terzo obiettivo, infine, del *motu proprio* nell'ambito del matrimonio aveva maggiore novità nella disciplina latina, e riguardava la liceità dell'intervento dei ministri latini nella celebrazione dei battesimi o dei matrimoni dei fedeli ortodossi. In questo punto la disciplina latina non possedeva le previsioni di cui disponeva invece quella orientale, ed era urgente acquisirle per far fronte ai problemi pastorali posti dal crescente flusso migratorio degli ultimi decenni. L'attività pastorale dei ministri latini si trovava spesso bloccata per evitare il rischio di valicare i limiti della *communicatio in sacris*.

Nel caso dell'amministrazione del battesimo a fedeli ortodossi, la partecipazione del ministro cattolico sembrava perentoriamente esclusa dal can. 868 §1, 2° CIC, che vieta di amministrare il sacramento se manca *“la fondata speranza che sarà educato nella religione cattolica”*<sup>30</sup>. A questo riguardo, invece, il can. 681 §5 CCEO ammette l'intervento del ministro cattolico a determinate condizioni, ed è questa la scelta seguita dal *motu proprio* aggiungendo un terzo paragrafo al can. 868 CIC: *“il bambino di cristiani non cattolici è lecitamente battezzato, se i genitori o almeno uno di essi o colui che tiene legittimamente il loro posto lo chiedono e se agli stessi sia impossibile, fisicamente o moralmente, accedere al proprio ministro”*.

Maggiore difficoltà poneva ancora l'assistenza del sacerdote cattolico alla celebrazione del matrimonio ortodosso, poiché in alcuni casi poneva rischi di natura ecumenica nei confronti della Gerarchia ortodossa. Di nuovo, il codice latino taceva al riguardo, mentre il can. 833 CCEO prevedeva che il Gerarca del luogo potesse conferire la facoltà di benedire il matrimonio di due ortodos-

<sup>29</sup> Vedi ad. es. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales*, in *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española* 17 (2003) 56-63. Sulla possibile origine di questa linea interpretativa e la sua evoluzione lungo la revisione del CIC, vedi GEFAELL, P., *Commenti al m.p. De concordia inter codices*, 168-172.

<sup>30</sup> SABBARESE, L., *Commento alle modifiche apportate al Codice con il m.p. De concordia inter Codices*, 612-614.

si che lo domandassero perché non potevano recarsi dal proprio ministro, previa informazione, se possibile, dell'autorità competente.

Di nuovo, è stata questa la via scelta per il nuovo §3 aggiunto al can. 1116 CIC: “*l'Ordinario del luogo può conferire a qualunque sacerdote cattolico la facoltà di benedire il matrimonio dei fedeli cristiani delle Chiese orientali che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica se spontaneamente lo chiedano, e purché nulla osti alla valida e lecita celebrazione del matrimonio. Il medesimo sacerdote, se fosse prudente farlo, informi della cosa l'autorità competente della Chiesa non cattolica interessata*”.

Le versioni di questo testo inizialmente distribuite alla Stampa contenevano in questo punto un involontario errore di rilievo causato da una svista nella traduzione rivista all'ultimo momento del testo latino sul quale si era lavorato. Il testo poi pubblicato sugli *Acta Apostolicae Sedis* fu però corretto. La norma non intendeva dunque prescrivere l'obbligo del pastore di informare comunque l'autorità della Chiesa non cattolica, bensì di farlo solo se ciò risultasse prudente (in certi casi potrebbe risultare dannosa per gli sposi), concedendo la priorità alla volontà dei fedeli di sposarsi secondo coscienza, mediante richiesta spontanea della benedizione del sacerdote cattolico.

Le restanti modifiche portate col motu proprio *De Concordia inter Codices* sono lessicali, volte a sostituire nell'intero Codice latino l'espressione *Chiesa rituale* con quella più precisa di *Chiesa sui iuris*.

#### IV. LA MODIFICA DEL CAN. 838 E IL RAPPORTO CON LA CURIA

Un'altra modifica del Codice porta luce sul tipo di rapporto che il Papa vorrebbe stabilire tra la Curia romana e l'episcopato e le Chiese locali. Più che in termini di decentramento, come potrebbe essere visto in un primo momento, l'intervento pare piuttosto puntare alla costruzione di una metodologia del dialogo e diretto confronto tra la Curia romana e l'episcopato locale che ponga in atto un servizio di concreto accompagnamento, più che l'esercizio autoritativo del potere vicario del Pontefice di cui godono i dicasteri romani. Come aveva detto il Papa, “i dicasteri romani sono mediatori, non intermediari o gestori”<sup>31</sup>.

La questione è stata posta nel settembre 2017 dal motu proprio *Magnum principium*<sup>32</sup> che ha modificato il testo del can. 838 del Codice latino. L'obiettivo del cambiamento è quello di lasciare sostanzialmente in mano alle Conferenze di ogni Paese la responsabilità circa gli adattamenti e le versioni locali

<sup>31</sup> SPADARO, A., *Intervista a Papa Francesco*, in *L'Osservatore Romano* (21 sept. 2013) 4-5.

<sup>32</sup> Cf. FRANCISCUS, M.P. *Magnum principium* (3 sept. 2017): *L'Osservatore Romano* (10 sept. 2017) 4-5.

dei libri liturgici, affidando invece al competente dicastero della Santa Sede il compito di “riconoscere” o di “confermare”, rispettivamente, i suddetti testi.

In concreto, il citato motu proprio intendeva correggere una prassi adottata dalla Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei Sacramenti ai tempi dell’istruzione *Liturgiam authenticam* del 2001<sup>33</sup>, secondo la quale il dicastero concedeva la *recognitio*, ai sensi del can. 455 §2 CIC, sia riguardo alle traduzioni dei testi liturgici sia riguardo ai legittimi adattamenti. Il nuovo testo del can. 838 CIC fa, invece, una differenza: mentre per gli adattamenti approvati dalle Conferenze episcopali occorre la *recognitio* della Santa Sede, la responsabilità delle traduzioni è demandata alle Conferenze stesse, e il competente Dicastero romano dovrà limitarsi solo a dare la propria *conferma* all’operato.

Più che il merito della questione ciò che, a mio parere, pone soprattutto in evidenza questa variazione del testo è il “nuovo” punto di equilibrio che si sta cercando di stabilire nei rapporti tra episcopato nazionale e Curia romana, chiamando entrambi “a operare in dialogo tra loro, nel rispetto della propria competenza, che è differente e complementare (...) [ponendo] più adeguata distinzione, quanto al ruolo della Sede apostolica, tra l’ambito proprio della *recognitio* e quello della *confirmatio*”<sup>34</sup>.

In termini generali, dunque, il motu proprio *Magnum principium* acquista un valore che va ben oltre la materia dei libri liturgici e segna un indirizzo ben più ampio per i rapporti tra episcopato e Curia romana.

In un suo intervento a proposito di questo motu proprio il Papa illustrò il senso della modifica del canone indicando che la responsabilità di tradurre i testi “*fideliter*” è demandata alle Conferenze episcopali, “se pure in dialogo con la Santa Sede. La *confirmatio* non suppone più dunque un esame dettagliato parola per parola, eccetto nei casi evidenti che possono essere fatti presenti ai Vescovi per una loro ulteriore riflessione”<sup>35</sup>. Il Papa concludeva dicendo che occorre instaurare un esercizio della potestà vicaria dei Dicasteri della Curia nei confronti dell’episcopato “in spirito di dialogo e di aiuto a riflettere se e quando fosse necessario, rispettandone i diritti e i doveri, considerando la legalità del processo seguito e le sue modalità”.

<sup>33</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Inst. *Liturgiam authenticam* (28 mart. 2001): *AAS* 93 (2001) 685-726.

<sup>34</sup> Cfr. ROCHE, A., *Il motuproprio Magnum principium. Una chiave di lettura*, in *L'Osservatore Romano* (10 ottobre 2017) 5.

<sup>35</sup> FRANCISCUS, *Lettera al Card. Robert Sarah* (15 ottobre 2017).



## V. LE MODIFICHE NELL'AMBITO DEL DIRITTO DEI RELIGIOSI

In un altro ambito materiale, riguardante il diritto dei religiosi, sono state apportate nel presente pontificato alcune rilevanti modifiche di natura disciplinare.

La prima è avvenuta per mezzo del motu proprio *Communis Vita*, del 19 marzo 2019<sup>36</sup>, che segnò la parziale modifica dei cann. 694 e 729 CIC. La novità disciplinare riguardava solo il can. 694 CIC in relazione agli istituti religiosi, e il mutamento del can. 729 CIC puntava solo a non modificare la relativa disciplina degli istituti secolari in modo che non riguardasse loro quanto ora veniva disposto per i religiosi.

In precedenza, il can. 696 §1 CIC prevedeva fra le cause di dimissione facoltativa del religioso dal proprio Istituto l'assenza illegittima dalla rispettiva casa religiosa protratta per sei mesi. Compiuto detto termine, era possibile avviare il processo dimissorio conforme al diritto.

Ora, il motu proprio aggiunge, all'abbandono notorio della fede e al tentato matrimonio, una terza causa di dimissione *ipso iure* dall'Istituto nel caso di illegittima assenza dalla casa religiosa protratta per dodici mesi ininterrotti, anche nei casi di irreperibilità del religioso stesso. Tuttavia, nel richiamare il nuovo testo al can. 665 §2 CIC, la norma subordina la sua efficacia a due requisiti: l'intenzione (almeno presunta) di sottrarsi alla potestà dei Superiori nonché, come secondo requisito, gli operosi tentativi del competente Superiore affinché il soggetto "ritorni e perseveri nella propria vocazione" (can. 665 §2 CIC). Inoltre, un nuovo §3 aggiunto ora al can. 694 CIC prescrive che la corrispondente dichiarazione formale di dimissione, fatta dal Superiore Maggiore dell'Istituto in questione, debba essere confermata dalla Santa Sede o dal Vescovo della sede principale, trattandosi di Istituti di diritto diocesano<sup>37</sup>, che dovranno controllare se concorrono nel singolo caso le due condizioni poste dal can. 665 §2 CIC.

Queste disposizioni del can. 694 date per i religiosi obbligarono a modificare il testo del can. 729 CIC relativo agli Istituti secolari, ai quali non si applica la dimissione facoltativa per assenza illegittima del can. 696 §1 CIC e, di conseguenza, neanche la nuova dimissione *ipso iure* decretata nel caso degli Istituti religiosi.

Altro rilevante intervento nell'ambito del diritto dei religiosi concerne le condizioni per l'erezione di istituti di vita consacrata di diritto diocesano. La modifica è avvenuta di recente modificando il testo del can. 579 mediante

<sup>36</sup> Cfr. FRANCISCUS, M.P. *Communis vita* (19 mart. 2019): *Communicationes* 51 (2019) 15-17.

<sup>37</sup> Cfr. in proposito il corsivo di CARBALLO, J., *Nel segno della responsabilità*, in *L'Osservatore Romano* (27 marzo 2019) 9; in *Communicationes* 51 (2019) 126-129.



il motu proprio *Authenticum charismatis*, del 1° novembre 2020<sup>38</sup>. Alla nuova disciplina si è arrivati attraverso un processo graduale iniziato nel 2016.

La Congregazione competente, sulla base di esperienze alquanto ricorrenti, propendeva da tempo per un maggiore rigore nella disciplina che riconosceva al vescovo diocesano capacità di erigere con formale decreto, nel proprio ambito, istituti di vita consacrata, dopo di aver consultato la Santa Sede. Tale era stato nella disciplina del 1917 il criterio del can. 492 §1 CIC 17, e il n. 19 del decr. *Perfectae caritatis* del Concilio Vaticano II giustificò la necessità della previa consulta al fine di evitare iniziative con scarse prospettive di sviluppo o carenti della necessaria vitalità.

In un primo momento parse sufficiente provvedere a detta necessità facendo ricorso ad una dichiarazione interpretativa del can. 579 CIC in modo da stabilire l'obbligo della previa consultazione per la validità del decreto diocesano di erezione. In tale senso, con Rescritto *ex audientia* dell'11 maggio 2016 concesso al Segretario di Stato, venne stabilito "che la previa consultazione della Santa Sede sia da intendersi necessaria *ad validitatem* per l'erezione di un Istituto diocesano di vita consacrata, pena la nullità del decreto di erezione dell'Istituto stesso"<sup>39</sup>.

Malgrado il carattere precettivo e gli effetti irritanti stabiliti dal Rescritto, il parere della Congregazione mancava di forza vincolante lasciando il vescovo locale nella libertà di poter decidere al riguardo. Sembra che la successiva prassi abbia dimostrato l'insufficienza del provvedimento, perché pochi anni più tardi si è ritenuto di dover intervenire in modo più incisivo. Il nuovo testo del can. 579 CIC, infatti, esige che il vescovo, prima di procedere all'erezione di un istituto diocesano, ottenga la licenza scritta della Santa Sede.

La modifica si pone in evidente controtendenza con la linea normativa instaurata dopo il Vaticano II all'insegna del decentramento che, in questo caso, era presente perfino nella legislazione del *Codex Iuris Canonici* piano-benedettino. Le ragioni, però, che il motu proprio adduce per la modifica mostrano anche il rischio di applicare criteri generalisti senza valutare le differenze dell'ambito giuridico in cui ci si muove. In questo caso, il documento pontificio, oltre a riprendere le motivazioni già presenti nel decr. *Perfectae caritatis* rileva il dovere della Santa Sede di "accompagnare i Pastori nel processo di discernimento", particolarmente in casi come il presente in cui "l'atto di erezione canonica da parte del Vescovo trascende il solo ambito diocesano e lo rende rilevante nel più vasto orizzonte della Chiesa universale". Infatti, in un contesto normativo che riconosce al vescovo locale la giusta potestà per reg-

<sup>38</sup> Cfr. FRANCISCUS, M.P. *Authenticum charismatis* (1 nov. 2020): *Communicationes* 52 (2020) 333-336.

<sup>39</sup> SEGRETERIA DI STATO, Rescr. *ex audientia* (11 mai. 2016): *AAS* 108 (2016) 696.

gere la comunità a suo carico appare necessario garantire anche che egli agisca in piena consapevolezza della portata giuridica universale di certe sue azioni, che perciò vanno compiute con particolare senso collegiale.

## VI. ALTRE VARIAZIONI DIRETTE O INDIRETTE DELLA NORMATIVA DEL CODICE

Come può osservarsi, pare che l'orientamento di politica legislativa del presente pontificato riguardo le materie trattate nel Codice sia quello di modificare i singoli canoni quando si rende necessario il mantenere vitale un corpo che dà unità a tutta la Chiesa latina, eludendo rischi di sclerosi e la forzata inosservanza delle norme.

Questo vale anche per la più recente delle modifiche del testo avvenuta nel gennaio 2021, a seguito di un processo di approfondimento che ha dato fondamento dottrinale ad una prassi ormai generalizzata nella maggioranza dei Paesi. Con il motu proprio *Spiritus Domini*<sup>40</sup> il Papa ha disposto la modifica del can. 230 §1 CIC, sopprimendo la limitazione che prima riservava ai soli uomini l'accesso ai ministeri di lettorato e accolitato.

Il nuovo testo cancella semplicemente l'inciso "di sesso maschile" ("viri") con cui iniziava prima il canone. Il motivo del cambiamento, però, è ben più profondo, e non ha nulla a che vedere con la ricezione acritica di una prassi ormai diffusa, bensì con la necessità di armonizzare la disciplina della Chiesa con la dottrina che il suo Magistero proclama<sup>41</sup>.

Infatti, come ben precisa il testo del motu proprio, e come il Pontefice sviluppa nella Lettera inviata per l'occasione al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, la nuova disciplina è dovuta all'esigenza di collegare i cosiddetti "ministeri laicali", regolati nel motu proprio *Ministeria quaedam* di Paolo VI, con il Sacramento della Chiesa che conferisce il titolo sufficiente per esercitarli. In questo c'è stato, infatti, un cambiamento di prospettiva dottrinale, come il Santo Padre indica nella Lettera citata. Mentre prima questi ministeri erano considerati nella linea dell'esercizio del ministero ordinato, ora, invece, vengono ritenuti come "essenzialmente distinti dal ministero ordinato

<sup>40</sup> Cfr. FRANCISCUS, M.P. *Spiritus Domini* (10 ian. 2021): *L'Osservatore Romano* (11 gennaio 2021) 10. In materia, vedi anche la *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede circa l'accesso delle donne al ministero del lettorato e dell'accollitato* (10 ian. 2021): *L'Osservatore Romano* (11 gennaio 2021) 10-11.

<sup>41</sup> In tale senso, ha particolare rilevanza la *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede circa l'accesso delle donne al ministero del lettorato e dell'accollitato* (10 ian. 2021), pubblicata contestualmente con il cambiamento normativo (cfr. *L'Osservatore Romano* [11 gennaio 2021] 10-11).

che si riceve con il Sacramento dell'Ordine", e fondati "nella comune condizione di battezzato [e nel] sacerdozio regale ricevuto nel Battesimo", come un modo di rendere partecipe ogni fedele idoneo all'*aedificatio Ecclesiae*.

Come poi aggiunge la lettera del Papa, sarà poi "compito delle Conferenze episcopali stabilire adeguati criteri per il discernimento e la preparazione dei candidati e delle candidate ai ministeri del lettorato o dell'accollato, o di altri ministeri che riterranno istituire, secondo quanto già disposto nel motu proprio *Ministeria quaedam*, previa approvazione della Santa Sede e secondo le necessità dell'evangelizzazione nel loro territorio".

Fermando la nostra analisi a quest'ultima modifica del testo del Codice, all'inizio dell'anno 2021, vale la pena menzionare per completezza tre puntuali integrazioni alla normativa codiciale che sono avvenute in questi anni.

Una prima variazione riguarda i cann. 342 ss. CIC riguardanti il Sinodo dei Vescovi. Anche se non sono state fatte modifiche al testo codiciale, occorre registrare che la cost. ap. *Episcopalis Communio*<sup>42</sup> ha introdotto diversi elementi di novità rispetto alla normativa prevista, come ad esempio la possibilità di radunare nel quadro istituzionale del Sinodo Assemblee diverse da quelle previste, aventi natura ecumenica, o come la possibilità di designare qualche fedele laico come membro di pieno diritto della riunione sinodale.

Una seconda modifica autoritativa riguarda la Risposta autentica del 31 maggio 2016 data dal Pontificio Consiglio alla questione dell'ambito di applicazione delle irregolarità canoniche di omicidio, aborto e mutilazione, dei nn. 4° e 5° del can. 1941 CIC<sup>43</sup>. L'intervento doveva chiarire se i non cattolici, che ex can. 11 CIC non sono tenuti alle leggi puramente ecclesiastiche, potevano essere potenziali soggetti passivi di queste irregolarità. La risposta affermativa ha sottolineato la dimensione non penale delle irregolarità e alla prospettiva sostanziale e non puramente formale in cui si pongono le irregolarità a tutela del ministero sacro.

In fine, pur senza modificare il testo del Codice, un'altra novità disciplinare, riguardante ora il Collegio cardinalizio, è stata introdotta conseguentemente al motu proprio *Nel corso dei secoli*, del 21 dicembre 2019<sup>44</sup>, riguardante l'ufficio di cardinale decano che per tradizione era considerato vitalizio. Il nuovo documento, invece, pur confermando le disposizioni codiciale circa l'elezione

<sup>42</sup> Cfr. FRANCISCUS, Const. Ap. *Episcopalis communio* (15 sept. 2018): *L'Osservatore Romano* (19 settembre 2018) 4-6. Nello stesso periodico, a pp. 6-7, sono stati contestualmente pubblicati tre brevi contributi di presentazione della norma: BALDISSERI, F., *Quattro chiavi*; FABENE, F., *Rifondazione sinodale*; VITALI, D., *Le radici nella tradizione*. Vedi al riguardo il mio commento *Sinodalità e Sinodo dei Vescovi*, in *Ius Ecclesiae* 31 (2019) 275-288.

<sup>43</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Risposta autentica (31 mai. 2016): *AAS* 108 (2016) 707.

<sup>44</sup> Cfr. FRANCISCUS, M.P. *Nel corso dei secoli* (21 dec. 2019): *Communiones* 51 (2019) 362-363.

del decano, stabilisce che in avvenire il cardinale decano “rimanga in carica per un quinquennio eventualmente rinnovabile e al termine del suo servizio, egli possa assumere il titolo di decano emerito del Collegio cardinalizio”.

*S.E.R. Mons. Juan Ignacio ARRIETA*  
*Segretario del*  
*Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*

Manuel Saturino DA COSTA GOMES

**LE NORME EXTRA-CODICIALI DI PAPA FRANCESCO  
AFFERENTI ALLE TEMATICHE DEI LIBRI VI E VII DEL CIC 1983\***

I. LIBER VI – *DE SANCTIONIBUS IN ECCLESIA*, 1. Legislazione per tutta la Chiesa, 2. Legislazione dello Stato della Città del Vaticano; II. LIBER VII – *DE PROCESSIBUS*, 1. Il cammino intrapreso, 2. Alcuni principi orientativi del nuovo processo; CONCLUSIONE

KEYWORDS: canonical sanctions, delicta graviora, protection of minors, *Mitis Iudex Dominus Iesus*, *Mitis et misericors Iesus*

Le Norme extra-codicali di Papa Francesco sulle tematiche dei Libri VI e VII del CIC 1983 sono l’oggetto di questo mio lavoro. Devo confessare che è una materia ampia che merita molto del nostro tempo per studiare e riflettere<sup>1</sup>.

I. LIBER VI – *DE SANCTIONIBUS IN ECCLESIA*

Cercherò di essere sintetico in questa parte del diritto penale. Presenterò i principali cambiamenti operati da Sua Santità Francesco nell’ambito della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano. S.E. Monsignor Juan Ignacio Arrieta potrà fornire qualche informazione sulla revisione del Libro VI, infatti è da anni che si lavora al progetto, e se ne parla tanto!

*1. Legislazione per tutta la Chiesa*

a. Il Papa Francesco è sensibile a questa dimensione del diritto penale, basta vedere le norme pubblicate in materia di *delicta graviora* e di tutela della persona. In una lettera scritta al Popolo di Dio, il 20 agosto 2018, sull’argomento degli abusi sessuali, che è una grave ferita per la Chiesa, il Pontefice ha scritto:

---

\* Ringrazio di tutto cuore per l’invito ricevuto a tenere questa conferenza l’Università Cattolica Péter Pázmány, più concretamente l’Istituto di Diritto Canonico, dove ritorno per la seconda volta (sono stato qui l’8 febbraio del 2010 per il convegno sulla parrocchia!).

<sup>1</sup> Escludiamo da questo lavoro la legislazione pubblicata nei Pontificati dei Papi S. Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

«Se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme» (1 Cor 12,26). Queste parole di San Paolo risuonano con forza nel mio cuore constatando ancora una volta la sofferenza vissuta da molti minori a causa di abusi sessuali, di potere e di coscienza commessi da un numero notevole di chierici e persone consacrate. Un crimine che genera profonde ferite di dolore e di impotenza, anzitutto nelle vittime, ma anche nei loro familiari e nell'intera comunità, siano credenti o non credenti. Guardando al passato, non sarà mai abbastanza ciò che si fa per chiedere perdono e cercare di riparare il danno causato. Guardando al futuro, non sarà mai poco tutto ciò che si fa per dar vita a una cultura capace di evitare che tali situazioni non solo non si ripetano, ma non trovino spazio per essere coperte e perpetuarsi. Il dolore delle vittime e delle loro famiglie è anche il nostro dolore, perciò urge ribadire ancora una volta il nostro impegno per garantire la protezione dei minori e degli adulti in situazione di vulnerabilità»<sup>2</sup>.

Al termine dell'Incontro sulla Protezione dei Minori nella Chiesa, che radunò i Presidenti delle Conferenze Episcopali della Chiesa Cattolica, dal 21 al 24 febbraio 2019, il Papa si rivolse così ai partecipanti:

«L'obiettivo della Chiesa sarà, dunque, quello di ascoltare, tutelare, proteggere e curare i minori abusati, sfruttati e dimenticati, ovunque essi siano. La Chiesa, per raggiungere tale obiettivo, deve sollevarsi al di sopra di tutte le polemiche ideologiche e le politiche giornalistiche che spesso strumentalizzano, per vari interessi, gli stessi drammi vissuti dai piccoli.

È giunta l'ora, pertanto, di collaborare insieme per radicare tale brutalità dal corpo della nostra umanità, adottando tutte le misure necessarie già in vigore a livello internazionale e a livello ecclesiale. È giunta l'ora di trovare il giusto equilibrio di tutti i valori in gioco e dare direttive uniformi per la Chiesa, evitando i due estremi di un *giustizialismo*, provocato dal senso di colpa per gli errori passati e dalla pressione del mondo mediatico, e di una *autodifesa* che non affronta le cause e le conseguenze di questi gravi delitti»<sup>3</sup>.

In uno discorso ai partecipanti al XX Congresso Mondiale dell'Associazione Internazionale di Diritto Penale, il 15 novembre 2019, il Santo Padre diceva così si esprimeva:

<sup>2</sup> FRANCISCUS, *Lettera al Popolo di Dio* (20 aug. 2018): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180820\\_lettera-popolo-didio.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html). Testo originale in spagnolo: *AAS* 110 (2018) 1284.

<sup>3</sup> FRANCISCUS, *Discorso del Santo Padre Francesco al termine dell'incontro* (24 feb. 2019): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco\\_20190224\\_incontro-protezioneminori-chiusura.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.html)

«Appello alla responsabilità. Desidero rivolgere un invito a tutti voi, studiosi del diritto penale, e a quanti, nei diversi ruoli, sono chiamati ad assolvere funzioni concernenti l'applicazione della legge penale. Tenendo presente che scopo fondamentale del diritto penale è tutelare i beni giuridici di maggiore importanza per la collettività, ogni compito e ogni incarico in questo ambito ha sempre una risonanza pubblica, un impatto sulla collettività. Questo richiede e implica al tempo stesso una più grave responsabilità per l'operatore di giustizia, in qualunque grado esso si trovi, dal giudice, al funzionario di cancelleria, all'agente della forza pubblica.

Ogni persona chiamata ad assolvere un compito in questo ambito dovrà tenere continuamente presente, da un lato, il rispetto della legge, le cui prescrizioni sono da osservare con un'attenzione e un dovere di coscienza adeguati alla gravità delle conseguenze. D'altro lato, occorre ricordare che la legge da sola non può mai realizzare gli scopi della funzione penale; occorre anche che la sua applicazione avvenga in vista del bene effettivo delle persone interessate. Questo adeguamento della legge alla concretezza dei casi e delle persone è un esercizio tanto essenziale quanto difficile. Affinché la funzione giudiziaria penale non diventi un meccanismo cinico e impersonale, occorrono persone equilibrate e preparate, ma soprattutto appassionate – appassionate! – della giustizia, consapevoli del grave dovere e della grande responsabilità che assolvono. Solo così la legge – ogni legge, non solo quella penale – non sarà fine a sé stessa, ma al servizio delle persone coinvolte, siano essi i responsabili dei reati o coloro che sono stati offesi. Al tempo stesso, operando come strumento di giustizia sostanziale e non solo formale, la legge penale potrà assolvere il compito di presidio reale ed efficace dei beni giuridici essenziali della collettività. E dobbiamo andare, certamente, verso una giustizia penale restaurativa»<sup>4</sup>.

b. Ricorsi di ecclesiastici per i “delicta graviora”

Tenendo in considerazione il numero dei ricorsi e della necessità di garantire un più rapido esame degli stessi, col “Rescriptum ex Audientia SS.mi” del 3 novembre 2014<sup>5</sup>, concessa al Cardinale Pietro Parolin, Segretario di Stato, il Papa decretò: 1. è istituito all'interno della Congregazione per la Dottrina della Fede uno speciale Collegio, formato da sette Cardinali o Vescovi, che possono essere sia membri del Dicastero, sia esterni ad esso; 2. il Presidente e i membri di detto Collegio sono nominati dal Papa; 3. il Collegio è un'istanza di cui la Sessione Ordinaria (*Feria IV*) della Congregazione si dota per una

<sup>4</sup> FRANCISCUS, *Discorso ai partecipanti al XX Congresso Mondiale dell'Associazione Internazionale di Diritto Penale* (15 nov. 2019): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/november/documents/papa-francesco\\_20191115\\_diritto-penale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191115_diritto-penale.html)

<sup>5</sup> [https://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/parolin/2014/documents/rc\\_seg-st\\_20141103\\_rescriptum-congregazione-dottrina-fede\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2014/documents/rc_seg-st_20141103_rescriptum-congregazione-dottrina-fede_it.html)

maggiore efficienza nell'esame dei ricorsi di cui all'art. 27 SST, senza che vengano modificate le sue competenze in materia così come stabilite dal medesimo art. 27 SST; 4. qualora il reo sia insignito della dignità episcopale, il suo ricorso sarà esaminato dalla Sessione Ordinaria, la quale potrà anche decidere casi particolari a giudizio del Papa. Ad essa potranno inoltre essere deferiti altri casi a giudizio del Collegio; 5. sarà cura del Collegio informare periodicamente delle proprie decisioni la Sessione Ordinaria; 6. un apposito Regolamento interno determinerà le modalità operative del Collegio<sup>6</sup>.

Nel Proemio dello stesso "Rescriptum" si legge: «Il Motu Proprio *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (SST) del 30 aprile 2001, aggiornato il 21 maggio 2010, precisa quali sono i delitti riservati alla competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede (cfr. artt. 1-6), a norma dell'art. 52 della Costituzione apostolica *Pastor Bonus*.

Nel giudicare i delitti sopra indicati, la Congregazione per la Dottrina della Fede procede tramite processo penale, giudiziale o amministrativo (cfr. art. 21 § 1 e § 2, n. 1 SST), salva la possibilità di sottoporre direttamente la decisione al Sommo Pontefice per i casi gravissimi (cfr. art. 21 § 2, n. 2 SST). Resta inteso, relativamente ai delitti contro la fede, che la competenza in prima istanza è dell'Ordinario o del Gerarca (cfr. art. 2 § 2 SST)».

c. Lettera del Santo Padre Francesco ai Presidenti delle Conferenze Episcopali e ai Superiori degli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica  
In data 2 febbraio 2015, il Santo Padre Francesco ha rivolto una lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali e ai Superiori degli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica chiedendo la loro collaborazione con la Pontificia Commissione per la tutela dei minori<sup>7</sup>. «Al Vescovo diocesano e ai Superiori maggiori spetta il compito di verificare che nelle parrocchie e nelle altre istituzioni della Chiesa venga garantita la sicurezza dei minori e degli adulti vulnerabili. Come espressione del dovere della Chiesa di manifestare la compassione di Gesù verso coloro che hanno subito abusi sessuali e verso le loro famiglie, le Diocesi e gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica sono esortati ad individuare programmi di assistenza pastorale, che potranno avvalersi dell'apporto di servizi psicologici e spirituali. I Pastori e i responsabili delle comunità religiose siano disponibili all'incontro con le vittime e i loro cari: si tratta di occasioni preziose per ascoltare e per chiedere perdono a quanti hanno molto sofferto.

<sup>6</sup> Il Regolamento di questo Collegio è stato firmato dal Segretario di Stato il 1 ottobre 2018 (cf. *Regolamento dello Speciale Collegio Giudicante istituito per l'esame dei ricorsi alla Sessione Ordinaria della Congregazione per la Dottrina della Fede* (1 oct. 2018): <http://www.vatican.va/>

<sup>7</sup> FRANCISCUS, *Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali e ai Superiori degli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica circa la Pontificia Commissione per la Tutela dei Minori* (2 feb. 2015): <http://www.vatican.va/>



Per tutti questi motivi, chiedo la vostra collaborazione piena e attenta con la Commissione per la Tutela dei Minori. Il lavoro che ho affidato loro comprende l'assistenza a voi e alle vostre Conferenze, attraverso il reciproco scambio di "prassi virtuose" e di programmi di educazione, formazione e istruzione per quanto riguarda la risposta da dare agli abusi sessuali»<sup>8</sup>.

d. Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» del Santo Padre Francesco «Come una Madre Amorevole»<sup>9</sup>, del 4 giugno 2016

Con questo documento, il Papa ribadisce l'importanza di difendere le persone vittime di abusi sessuali e insiste nel dovere dei Vescovi diocesani e degli Eparchi di essere esigenti nella loro missione, sotto pena di essere rimossi dall'ufficio. Questo «Motu Proprio» è composto da 5 articoli.

«Il Diritto canonico già prevede la possibilità della rimozione dall'ufficio ecclesiastico "per cause gravi": ciò riguarda anche i Vescovi diocesani, gli Eparchi e coloro che ad essi sono equiparati dal diritto (cfr can. 193 §1 CIC; can. 975 §1 CCEO). Con la presente Lettera intendo precisare che tra le dette "cause gravi" è compresa la negligenza dei Vescovi nell'esercizio del loro ufficio, in particolare relativamente ai casi di abusi sessuali compiuti su minori ed adulti vulnerabili, previsti dal MP *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* promulgato da San Giovanni Paolo II ed emendato dal mio amato predecessore Benedetto XVI. In tali casi si osserverà la seguente procedura»<sup>10</sup>.

Cito l'articolo 1 che ci dimostra quanto il Papa segue con spirito pastorale queste situazioni gravi:

«§ 1. Il Vescovo diocesano o l'Eparcha, o colui che, anche se a titolo temporaneo, ha la responsabilità di una Chiesa particolare, o di un'altra comunità di fedeli ad essa equiparata ai sensi del can. 368 CIC e del can. 313 CCEO, può essere legittimamente rimosso dal suo incarico, se abbia, per negligenza, posto od omesso atti che abbiano provocato un danno grave ad altri, sia che si tratti di persone fisiche, sia che si tratti di una comunità nel suo insieme. Il danno può essere fisico, morale, spirituale o patrimoniale.

§2. Il Vescovo diocesano o l'Eparcha può essere rimosso solamente se egli abbia oggettivamente mancato in maniera molto grave alla diligenza che gli è richiesta dal suo ufficio pastorale, anche senza grave colpa morale da parte sua.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20160604\\_come-una-madre-amorevole.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160604_come-una-madre-amorevole.html)

<sup>10</sup> *Ibid.*

§3. Nel caso si tratti di abusi su minori o su adulti vulnerabili è sufficiente che la mancanza di diligenza sia grave.

§4. Al Vescovo diocesano e all'Eparca sono equiparati i Superiori Maggiori degli Istituti religiosi e delle Società di vita apostolica di diritto pontificio»<sup>11</sup>.

e. Lettera del Santo Padre ai Vescovi della Chiesa Cattolica

In data 28 dicembre 2016, Festa dei Santi Innocenti, Martiri, il Papa Francesco scrisse ai Vescovi della Chiesa Cattolica, partendo dalla memoria dei Santi Innocenti per poi condannare l'abuso sessuale da parte dei chierici su tante vittime innocenti.

«Ascoltiamo il pianto e il lamento di questi bambini; ascoltiamo anche il pianto e il lamento della nostra madre Chiesa, che piange non solo davanti al dolore procurato nei suoi figli più piccoli, ma anche perché conosce il peccato di alcuni dei suoi membri: la sofferenza, la storia e il dolore dei minori che furono abusati sessualmente da sacerdoti. Peccato che ci fa vergognare. Persone che avevano la responsabilità della cura di questi bambini hanno distrutto la loro dignità. Deploriamo questo profondamente e chiediamo perdono. Ci uniamo al dolore delle vittime e, al tempo stesso, piangiamo il peccato. Il peccato per quanto è successo, il peccato di omissione di assistenza, il peccato di nascondere e negare, il peccato di abuso di potere. Anche la Chiesa piange con amarezza questo peccato dei suoi figli e chiede perdono. Oggi, ricordando il giorno dei Santi Innocenti, voglio che rinnoviamo tutto il nostro impegno affinché queste atrocità non accadano più tra di noi»<sup>12</sup>.

f. Lettera Apostolica in forma di "Motu Proprio" *Communis Vita*

con la quale vengono mutate alcune norme del Codice di Diritto Canonico<sup>13</sup> Questo M.P. del 19 marzo 2019 sulla dimissione dei religiosi dal loro Istituto, secondo le cause prescritte dal Legislatore, è pure di natura penale. Riproduciamo il nuovo testo dei canoni 694 e 729 del CIC.

<sup>11</sup> *Ibid.*, art. 1.

<sup>12</sup> FRANCISCUS, *Lettera del Santo Padre Francesco ai Vescovi nella Festa dei Santi Innocenti* (28 dec. 2016): [http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2016/documents/papa-francesco\\_20161228\\_santi-innocenti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2016/documents/papa-francesco_20161228_santi-innocenti.html)

<sup>13</sup> [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190319\\_communis-vita.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190319_communis-vita.html)

«Tutto ciò considerato, dispongo ora quanto segue:

Art. 1. Il can. 694 CIC è integralmente sostituito dal testo seguente:

§1. Si deve ritenere dimesso dall'istituto, per il fatto stesso, il religioso che:

- 1) abbia in modo notorio abbandonato la fede cattolica;
- 2) abbia contratto matrimonio o lo abbia attentato, anche solo civilmente;
- 3) si sia assentato dalla casa religiosa illegittimamente, ai sensi del can.

665 § 2, per dodici mesi ininterrotti, tenuta presente l'irreperibilità del religioso stesso.

§2. In tali casi il Superiore maggiore con il proprio consiglio deve senza indugio, raccolte le prove, emettere la dichiarazione del fatto perché la dimissione consti giuridicamente.

§3. Nel caso previsto dal § 1 n. 3, tale dichiarazione per constare giuridicamente deve essere confermata dalla Santa Sede; per gli istituti di diritto diocesano la conferma spetta al Vescovo della sede principale.

Art. 2. Il can. 729 CIC è integralmente sostituito dal testo seguente:

La dimissione di un membro dall'istituto avviene a norma dei cann. 694 § 1, 1 e 2 e 695. Le costituzioni definiscano anche altre cause di dimissione, purché siano proporzionatamente gravi, esterne, imputabili e comprovate giuridicamente, e si osservi inoltre la procedura stabilita nei cann. 697-700. Al membro dimesso si applica il disposto del can. 701»<sup>14</sup>.

g. Papa Francesco, Lettera Apostolica in forma

di «Motu Proprio» *Vos estis Lux Mundi*, del 7 maggio 2019<sup>15</sup>

Questo rilevante documento, rivolto in modo particolare ai Vescovi della Chiesa Cattolica, è un grido del Santo Padre Francesco contro tutte le forme di abusi dei minori e delle persone vulnerabili nella Chiesa, come si legge nell'introduzione: «*Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città che sta sopra un monte*» (Mt 5,14). Nostro Signore Gesù Cristo chiama ogni fedele ad essere esempio luminoso di virtù, integrità e santità. Tutti noi, infatti, siamo chiamati a dare testimonianza concreta della fede in Cristo nella nostra vita e, in particolare, nel nostro rapporto con il prossimo.

I crimini di abuso sessuale offendono Nostro Signore, causano danni fisici, psicologici e spirituali alle vittime e ledono la comunità dei fedeli. Affinché tali fenomeni, in tutte le loro forme, non avvengano più, serve una conversione continua e profonda dei cuori, attestata da azioni concrete ed efficaci che coinvolgano tutti nella Chiesa, così che la santità personale e l'impegno morale possano concorrere a promuovere la piena credibilità dell'annuncio evangelico e l'efficacia della missione della Chiesa. Questo diventa possibile solo con la grazia dello Spirito Santo effuso nei cuori, perché sempre dobbiamo ricor-

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> FRANCISCUS, M.P. *Vos Estis Lux Mundi* (7 mai. 2019): <http://www.vatican.va/>

dare le parole di Gesù: “*Senza di me non potete far nulla*” (Gv 15,5). Anche se tanto già è stato fatto, dobbiamo continuare ad imparare dalle amare lezioni del passato, per guardare con speranza verso il futuro.

Questa responsabilità ricade, anzitutto, sui successori degli Apostoli, preposti da Dio alla guida pastorale del Suo Popolo, ed esige da loro l’impegno nel seguire da vicino le tracce del Divino Maestro. In ragione del loro ministero, infatti, essi reggono “*le Chiese particolari a loro affidate come vicari e legati di Cristo, col consiglio, la persuasione, l’esempio, ma anche con l’autorità e la sacra potestà, della quale però non si servono se non per edificare il proprio gregge nella verità e nella santità, ricordandosi che chi è più grande si deve fare come il più piccolo, e chi è il capo, come chi serve*” (Conc. Ecum. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, 27). Quanto in maniera più stringente riguarda i successori degli Apostoli, concerne tutti coloro che in diversi modi assumono ministeri nella Chiesa, professano i consigli evangelici o sono chiamati a servire il Popolo cristiano. Pertanto, è bene che siano adottate a livello universale procedure volte a prevenire e contrastare questi crimini che tradiscono la fiducia dei fedeli.

Desidero che questo impegno si attui in modo pienamente ecclesiale, e dunque sia espressione della comunione che ci tiene uniti, nell’ascolto reciproco e aperto ai contributi di quanti hanno a cuore questo processo di conversione<sup>16</sup>.

Questo M.P. è strutturato in due Titoli, in un totale di 19 articoli. Il Titolo I – *Disposizioni generali* –, include cinque articoli. Il Titolo II – *Disposizioni concernenti i Vescovi ed Equiparati* –, è costituito da quattordici articoli.

L’articolo 1 del Titolo I definisce l’ambito di applicazione:

«§1. Le presenti norme si applicano in caso di segnalazioni relative a chierici o a membri di Istituti di vita consacrata o di Società di vita apostolica e concernenti:

- a) delitti contro il sesto comandamento del Decalogo consistenti:
  - i. nel costringere qualcuno, con violenza o minaccia o mediante abuso di autorità, a compiere o subire atti sessuali;
  - ii. nel compiere atti sessuali con un minore o con una persona vulnerabile;
  - iii. nella produzione, nell’esibizione, nella detenzione o nella distribuzione, anche per via telematica, di materiale pedopornografico, nonché nel reclutamento o nell’induzione di un minore o di una persona vulnerabile a partecipare ad esibizioni pornografiche;
- b) condotte poste in essere dai soggetti di cui all’articolo 6, consistenti in azioni od omissioni dirette a interferire o ad eludere le indagini civili o le indagini canoniche, amministrative o penali, nei confronti di un chierico

<sup>16</sup> *Ibid.*, Introduzione.

o di un religioso in merito ai delitti di cui alla lettera a) del presente paragrafo»<sup>17</sup>.

L'articolo 6 del Titolo II definisce l'ambito soggettivo di applicazione:

«Art. 6 – Ambito soggettivo di applicazione.

Le norme procedurali di cui al presente titolo riguardano le condotte di cui all'articolo 1, poste in essere da:

- a) Cardinali, Patriarchi, Vescovi e Legati del Romano Pontefice;
- b) chierici che sono o che sono stati alla guida pastorale di una Chiesa particolare o di un'entità ad essa assimilata, latina od orientale, ivi inclusi gli Ordinariati personali, per i fatti commessi *durante munere*;
- c) chierici che sono o che sono stati alla guida pastorale di una Prelatura personale, per i fatti commessi *durante munere*;
- d) coloro che sono o che sono stati Moderatori supremi di Istituti di vita consacrata o di Società di vita apostolica di diritto pontificio, nonché di Monasteri *sui iuris*, per i fatti commessi *durante munere*»<sup>18</sup>.

α. Commento di S.E. Monsignor Juan Ignacio Arrieta  
sul Motu Proprio “*Vos estis lux mundi*”<sup>19</sup>

Riproduciamo il competente commento di S.E. Monsignor Juan Ignacio Arrieta, Segretario del Pontificio Consiglio per i testi Legislativi.

«1. – *Considerazioni generali e natura del testo*

Il motu proprio “*Vos estis lux mundi*” oggi (7 maggio 2019) promulgato dal Santo Padre appare come una concreta conseguenza dell’ “*Incontro su Protezione dei minori nella Chiesa*, che nei giorni 21-24 del febbraio scorso radunò in Vaticano i Presidenti delle Conferenze episcopali e dei Sinodi delle Chiese orientali, assieme ad altri Vescovi di tutto il mondo.

Si tratta di una legge pontificia di ambito universale, valida per la Chiesa latina e per le Chiese orientali *sui iuris*, che impone obblighi a determinati soggetti e ad altri conferisce facoltà giurisdizionali in ordine alla raccolta, trasmissione e prima valutazione di notizie potenzialmente criminose. È un testo di natura procedurale, che non tipifica nuovi reati, e apre vie sicure per

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.* Per limitazione di spazio, non è possibile riprodurre tutti gli articoli. Invitiamo i lettori a prenderne conoscenza.

<sup>19</sup> <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/eventi/nota-esplicativa--vos-estis-lux-mundi--dal-mons--juan-igancio-ar.html>; L'Arcivescovo Presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, S.E. Monsignor Filippo IANNONE, ha scritto pure una “Nota Esplicativa” su questo M.P. (Cf. <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/eventi/nota-esplicativa--vos-estis-lux-mundi--dal-mons--filippo-iannone.html>).

segnalare tali notizie e poterle verificare con prontezza e adeguato confronto, al fine di avviare eventualmente le procedure sanzionatorie previste dalla legge canonica.

Per certi versi, il documento si pone anche in logica coerenza con i tre provvedimenti adottati dal Santo Padre lo scorso 26 marzo per lo Stato della Città del Vaticano e per il personale dipendente dalla Santa Sede riguardanti la *Protezione dei minori e delle persone vulnerabili*.

Dal *proemio* del testo ritengo particolarmente rilevanti due idee. Da un lato, la necessità di una conversione continua per dare testimonianza della nostra fede in Cristo, e imparando dalle lezioni del passato. D'altro lato, che questa è una responsabilità che riguarda particolarmente i Vescovi e quanti assumono davanti alla Chiesa compiti a servizio del Popolo cristiano, come i chierici e le persone consacrate.

## 2. – Elementi oggettivi e soggettivi del provvedimento

Il documento è diviso in due parti. Nella prima parte si presentano in modo generale gli elementi soggettivi e oggettivi del provvedimento e, nella seconda parte, si contempla il caso specifico delle segnalazioni riguardanti Vescovi e soggetti investiti nella Chiesa di similare autorità apicale.

Il titolo I, infatti, 1°) identifica i soggetti vincolati alla legge (i chierici e anche i religiosi e le religiose di tutto il mondo), 2°) segnala quattro condotte che motivano in concreto il provvedimento (abuso sessuale con violenza o minaccia, abuso di minori, pedopornografia e interferenze in indagini connesse a questo argomento), 3°) determina l'obbligo di denuncia da parte di chierici e religiosi, 4°) stabilisce obbligatoriamente forme sicure per accogliere e trasmettere le segnalazioni all'autorità che deve indagare e, infine, 5°) dà regole a protezione sia di chi presenta la segnalazione, sia di chi afferma di essere stato offeso.

La norma, dunque, riguarda tutti i chierici e i religiosi della Chiesa cattolica, sia che appartengano a istituti di diritto pontificio che di diritto diocesano. È, dunque, una norma che va ben oltre i soggetti vincolati in questa materia dai *delicta graviora* delineati dal motu proprio *Sanctitatis sacramentorum tutela*, che sono solo i chierici.

Due delle condotte indicate in questo *motu proprio* (abuso di minori e pedopornografia) sono tipificate come *delicta graviora* se commesse da chierici; l'abuso sessuale con violenza o minaccia è anche tipificato nel can. 1395 §2 del Codice, se commesso anche da un chierico; e la copertura o depistaggio riguardanti queste materie in indagini ufficiali concernenti chierici o religiosi è condotta delineata *ex novo*, e solo genericamente tipificata dal can. 1389 §1 del Codice.

Come novità di tipo organizzativo, il motu proprio statuisce l'obbligo dei Vescovi di stabilire in modo stabile, accessibile e sicura nella diocesi uno o

più sistemi per accogliere le segnalazioni, seguendo eventualmente le indicazioni date dalla rispettiva Conferenza episcopale.

Altra novità importante è l'obbligo di segnalazione dei chierici e religiosi qualora abbiano notizia o fondati motivi per ritenere che siano state compiute condotte indicate nell'art. 1. Si tratta un mandato che se non venisse osservato potrebbe generare almeno sanzioni disciplinari per queste persone. Rimane comunque chiaro che chiunque, anche se non appartiene alla Chiesa, può avvalersi dei sistemi stabiliti per segnalare fatti del genere.

Sin dal primo momento, le persone che affermano di essere vittime delle condotte indicate devono essere accolte e assistite, tutelando la loro sfera privata.

Proceduralmente, l'Ordinario che riceva la segnalazione – che può essere chiunque – è tenuto a farla arrivare all'Ordinario del luogo dove sono accaduti i fatti, che è l'autorità ecclesiastica a cui primariamente corrisponde fare osservare la disciplina della Chiesa in quel posto (2§3). È anche informato all'Ordinario della persona segnalata. L'Ordinario del luogo dovrà allora fare le indagini e procedere secondo quanto previsto dal diritto canonico.

### 3. – *Procedura nel caso dei Vescovi: ruolo del Metropolita e cooperazione dei laici*

Fino qui le disposizioni generali della prima parte del *motu proprio*. Le principali novità, però, si trovano nel Titolo II che segnala il modo di gestire eventuali segnalazioni di questo genere, riguardanti Vescovi, e anche ecclesiastici o religiosi per atti compiuti mentre occupavano posti apicali nelle rispettive circoscrizioni ecclesiastiche o istituti.

Qui ci troviamo in uno scenario del tutto diverso. A differenza delle entità statuali, la Chiesa è una società presente nei Cinque Continenti e le sue diocesi distribuite in circa duecento Paesi. Mentre la disciplina riguardante i presbiteri e i diaconi dipende dal rispettivo Vescovo diocesano del luogo, che ha facoltà per indagare e sanzionare, la disciplina dei Vescovi in casi simili appartiene, invece, alla Santa Sede, perché i Membri del Collegio Episcopale dipendono solo dal Romano Pontefice in ragione della consacrazione episcopale e dell'incorporazione al Collegio stesso. Perciò, corrisponde esclusivamente al Romano Pontefice la facoltà di giudicare i Vescovi nelle cause penali (can. 1405 CIC, 1060 CCEO). Cosa analoga si può dire per le altre persone indicate nel testo.

Com'è risaputo, nella Chiesa esistono modalità consolidate nel corso dei secoli per indagare e sanzionare eventualmente i Vescovi diocesani, facendo ricorso all'assistenza delle Nunziature apostoliche, delle Visite canoniche sul posto, ecc. Con il presente *motu proprio* si cerca di affiancare tali metodi, che seguono in vigore, con sistemi che diano maggiore vicinanza ai

luoghi dove si sono verificati i fatti, consentano una migliore conoscenza e contestualizzazione delle circostanze, e permettano anche soddisfare eventuali esigenze di giustizia nei confronti delle comunità.

A questo punto, le norme puntano in modo particolare ad assicurare la fedele comunicazione delle informazioni, una prima verifica in prossimità ai luoghi dei fatti e una gestione contrastata e condivisa delle notizie da parte delle varie autorità interessate.

Salvo casi speciali e le particolarità del diritto orientale, le segnalazioni su queste persone, in qualunque modo recepite, vengono recapitate all'Arcivescovo Metropolita della Provincia ecclesiastica dove ha domicilio la persona segnalata.

La maggior parte delle diocesi e circoscrizioni territoriali sono, infatti, inquadrate in Province ecclesiastiche (can. 431 §1 CIC), come diocesi suffraganee di una sede metropolitana retta dall'Arcivescovo Metropolitano. È un modello organizzativo di tradizione romana che risale ai primi secoli del cristianesimo. Man mano che l'evangelizzazione si estendeva in una determinata zona, la Chiesa originaria diventava vincolata alle nuove diocesi che sorgevano attorno ad essa come sedi suffraganee. Al Metropolita veniva perciò riconosciuta una certa dignità e giurisdizione, che col passare del tempo è andata scemando, anche se conserva ancora oggi la generica funzione di "vigilare perché la fede e la disciplina ecclesiastica siano accuratamente osservate, e informare il Romano Pontefice su eventuali abusi" (can. 436 §1, 1° CIC).

Sin dall'inizio del suo Pontificato Papa Francesco ha manifestato di voler rivalutare il compito dei Metropoliti. Dal gennaio 2015 il Papa decise di modificare la consegna del "pallio" che è simbolo dell'autorità del Metropolita. Da allora l'imposizione del "pallio" non è fatta dal Pontefice a Roma, bensì dal Nunzio nelle rispettive sedi metropolitane, in modo da consentire la presenza dei vescovi suffraganei e del popolo.

Trattandosi di queste persone che dipendono direttamente dal Santo Padre, il primo provvedimento a cui è tenuto il Metropolita è sollecitare alla Santa Sede l'incarico di avviare l'indagine. La richiesta – come tutte le comunicazioni – va fatta attraverso il Rappresentante Pontificio che diventa così un secondo canale di informazione e di confronto ravvicinato del Metropolita. Infatti, anche nel caso di segnalazioni manifestamente infondate che perciò non vengano accolte, il Metropolita è tenuto a informare comunque il Nunzio. Inoltre, il *motu proprio* prevede il dovere del Metropolita di autodenunciarsi al Dicastero qualora, per motivi vari, esistano eventuali rischi di parzialità da parte sua o di conflitti di interesse che possano minacciare l'integrità dell'indagine (12§6).

Ottenuto l'incarico e ricevute le opportune istruzioni dalla Santa Sede, il Metropolita avvia le indagini: raccoglie informazioni, accede a documenti



e archivi ecclesiastici, adotta misure per evitare la distruzione di prove, sente le persone, sempre con la dovuta collaborazione delle autorità ecclesiastiche corrispondenti. In particolare è tenuto ad adottare modalità adeguate se occorresse sentire minori o persone vulnerabili (12§2).

In questa fase delle verifiche non è normale negli ordinamenti giuridici informare ancora la persona indagata. A lui è riconosciuta la presunzione di innocenza (12§7) fino a prova contraria.

Il Metropolita è il responsabile diretto delle indagini e può avvalersi in tale compito dell'aiuto di persone idonee, in conformità con le eventuali norme date al riguardo dalla rispettiva Conferenza episcopale.

Su questo punto il *motu proprio* ha voluto evidenziare la possibilità di ricorrere all'aiuto di fedeli laici, qualificati e idonei, ponendo così in pratica l'indicazione data ai Pastori dal n. 37 della *Lumen gentium* di "servirsi volentieri del loro prudente consiglio": una indicazione enunciata poi dal can. 228 §2 CIC – e dal corrispondente can. 408 orientale: "i laici che si distinguono per scienza adeguata, per prudenza e per onestà, sono abili a prestare aiuto ai Pastori della Chiesa come esperti o consiglieri, anche nei consigli a norma del diritto".

A sostegno finanziario dell'inchiesta, è previsto che nel modo che in ogni luogo si ritenga opportuno, le Conferenze episcopali, le Province e le corrispondenti strutture orientali, possano stabilire "fondazioni autonome" (cann. 1303 §1, 1° CIC, 1047 CCEO) che gestiscano fondi destinati a questo particolare fine (16).

Le indagini devono concludersi, in principio, entro novanta giorni (14§2). Mentre esse durano il Metropolita è tenuto ad aggiornare mensilmente il Dicastero competente (12§9), e a sollecitare, se necessario, l'adozione di misure preventive nei confronti della persona indagata (15). A conclusione delle attuazioni, egli inoltra gli atti dell'inchiesta al Dicastero competente assieme al proprio voto conclusivo. Il Dicastero dovrà agire allora conformemente al diritto in funzione delle evidenze pervenute (18).

Tutte queste disposizioni, concernenti i Vescovi o riguardanti altri chierici o religiosi, si pongono, com'è ovvio, nello stretto ambito dell'ordinamento della Chiesa cattolica. Detti soggetti, però, devono anche osservare strettamente le legittime disposizioni del proprio Paese e, in particolare, l'eventuale obbligo di riportare all'autorità pubblica notizia di determinate trasgressioni della legge del Paese. È proprio ciò che ricorda a tutti l'ultimo articolo del testo.

Con il *motu proprio Vos estis lux mundi* la Santa Sede intende tracciare canali di trasmissione dell'informazione sicuri e fededegni, coinvolgendo linee autonome e coordinate di azione, segnando una tempistica serrata e facendo il possibile per superare le distanze e rispettare la singolarità di ogni luogo. La scelta del Santo Padre è stata decisa, di grande coraggio e,

soprattutto, di una fiducia nell'azione della Provvidenza che aiuta a “guardare con speranza verso il futuro” (*Proemio*)”».

h. RESCRIPTUM EX AUDIENTIA SS.MI: *Rescritto del Santo Padre Francesco con cui si promulga l'Istruzione Sulla riservatezza delle cause*, 17.12.2019<sup>20</sup>

Testo in lingua originale:

«Il Santo Padre Francesco, nell'Udienza concessa a Sua Eccellenza Mons. Edgar Peña Parra, Sostituto per gli Affari Generali della Segreteria di Stato, il giorno 4 dicembre 2019, ha stabilito di emanare l'Istruzione *Sulla riservatezza delle cause*, allegata al presente *Rescriptum* e che ne forma parte integrante.

Il Santo Padre ha disposto che esso abbia fermo e stabile vigore, nonostante qualsiasi cosa contraria anche se degna di speciale menzione, che sia promulgato tramite pubblicazione su *L'Osservatore Romano*, entrando in vigore immediatamente, e quindi pubblicato nel commentario ufficiale degli *Acta Apostolicae Sedis*.

Dal Vaticano, 6 dicembre 2019

Pietro Card. Parolin  
Segretario di Stato

#### ISTRUZIONE

##### *Sulla riservatezza delle cause*

1. Non sono coperti dal segreto pontificio le denunce, i processi e le decisioni riguardanti i delitti di cui:

a) all'articolo 1 del *Motu proprio "Vos estis lux mundi"*, del 7 maggio 2019;

b) all'articolo 6 delle *Normae de gravioribus delictis* riservati al giudizio della Congregazione per la Dottrina della Fede, di cui al *Motu proprio "Sacramentorum Sanctitatis Tutela"*, di San Giovanni Paolo II, del 30 aprile 2001, e successive modifiche.

2. L'esclusione del segreto pontificio sussiste anche quando tali delitti siano stati commessi in concorso con altri delitti.

3. Nelle cause di cui al punto 1, le informazioni sono trattate in modo da garantirne la sicurezza, l'integrità e la riservatezza ai sensi dei canoni 471, 2° CIC e 244 §2, 2° CCEO, al fine di tutelare la buona fama, l'immagine e la sfera privata di tutte le persone coinvolte.

<sup>20</sup> <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/12/17/1011/02062.html>

4. Il segreto d'ufficio non osta all'adempimento degli obblighi stabiliti in ogni luogo dalle leggi statali, compresi gli eventuali obblighi di segnalazione, nonché all'esecuzione delle richieste esecutive delle autorità giudiziarie civili.

5. A chi effettua la segnalazione, alla persona che afferma di essere stata offesa e ai testimoni non può essere imposto alcun vincolo di silenzio riguardo ai fatti di causa».

- e. RESSCRIPTUM EX AUDIENTIA SS.MI: *Rescritto del Santo Padre Francesco con cui si introducono alcune modifiche alle "Normae de gravioribus delictis", 17.12.2019*<sup>21</sup>

Testo in lingua originale:

«Il Santo Padre Francesco, nell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Segretario di Stato e al sottoscritto Cardinale Prefetto della Congregazione per Dottrina della Fede il giorno 4 ottobre 2019, ha stabilito di introdurre le seguenti modifiche alle "*Normae de gravioribus delictis*" riservati al giudizio della Congregazione per la Dottrina della Fede, di cui al *Motu proprio "Sacramentorum Sanctitatis Tutela"*, di San Giovanni Paolo II, del 30 aprile 2001, come modificate dal *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, del 21 maggio 2010, a firma dell'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Card. William Levada:

#### Articolo 1

L'art. 6 §1, 2° *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* è integralmente sostituito dal seguente testo:

«l'acquisizione o la detenzione o la divulgazione, a fine di libidine, di immagini pornografiche di minori di diciotto anni da parte di un chierico, in qualunque modo e con qualunque strumento».

[*textus prior: 2° l'acquisizione o la detenzione o la divulgazione, a fine di libidine, di immagini pornografiche di minori sotto i quattordici anni da parte di un chierico, in qualunque modo e con qualunque strumento*].

#### Articolo 2

§1 – L'art. 13 *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* è integralmente sostituito dal seguente testo:

«Funge da Avvocato e Procuratore un fedele, provvisto di dottorato in diritto canonico, che viene approvato dal Presidente del collegio».

<sup>21</sup> <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/12/17/1010/02063.html>

[*textus prior: Funge da Avvocato e Procuratore un sacerdote, provvisto di dottorato in diritto canonico, che viene approvato dal Presidente del collegio*].

§2 – L'art. 14 *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* è integralmente sostituito dal seguente testo:

«Negli altri Tribunali, poi, per le cause di cui nelle presenti norme, possono adempiere validamente gli uffici di Giudice, Promotore di Giustizia e Notaio soltanto sacerdoti».

[*textus prior: Negli altri Tribunali, poi, per le cause di cui nelle presenti norme, possono adempiere validamente gli uffici di Giudice, Promotore di Giustizia, Notaio e Patrono soltanto sacerdoti*].

Il Santo Padre ha disposto che il presente *Rescriptum* sia pubblicato su *L'Osservatore Romano*, nonché negli *Acta Apostolicae Sedis*, entrando in vigore a decorrere dal 1° gennaio 2020.

Dal Vaticano, 3 dicembre 2019

Pietro Card. PAROLIN  
*Segretario di Stato*  
 Luis Francisco Card. LADARIA  
*Prefetto della Congregazione  
 per la Dottrina della Fede»*

## 2. Legislazione dello Stato della Città del Vaticano

a. È utile un breve riferimento ad alcune norme penali nello Stato della Città del Vaticano, promulgate dal Papa. La legislazione vaticana ha come scopo difendere la Santa Sede e lo Stato del Vaticano nella loro missione, nonché la dignità delle persone ivi residenti o che ivi lavorano<sup>22</sup>. Il Codice Penale Vaticano, che è in realtà il codice penale vigente nel Regno d'Italia all'atto della firma dei Patti Lateranensi (c. d. codice Zanardelli, dal nome del Ministro della Giustizia dell'epoca, in vigore dal 1889), recepito dal nascente Stato, è composto da tre Libri, per un totale di 498 articoli<sup>23</sup>. Il volume recentemente curato da Monsignor Arrieta aggiunge alcune Appendici, con legislazione

<sup>22</sup> Per l'intera legislazione penale, cf. ARRIETA, J. I., *Codice Penale Vaticano*, Città del Vaticano 2020.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 29-203.

pontificia e della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano<sup>24</sup>. La Legge n. VIII del 11 luglio 2013 reca norme complementari in materia penale<sup>25</sup>.

b. La Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» *Ai nostri tempi* di Papa Francesco, dell'11 luglio 2013, ha come scopo determinare la competenza degli organi giudiziari dello Stato della Città del Vaticano e la loro giurisdizione penale. «Secondo l'art. 3 del m.p. *Ai nostri tempi* dell'11 luglio 2013, in *AAS* 105 (2013) 651-653, sono sottoposti alla giurisdizione dei tribunali vaticani, circa i reati contenuti nella presente Legge n.VIII, i membri, gli ufficiali e i dipendenti degli organismi della Curia Romana e delle istituzioni collegate, l'intero personale di ruolo diplomatico, i soggetti con funzioni di rappresentanza, amministrazione o direzione degli enti direttamente dipendenti dalla Santa Sede registrati come persone giuridiche canoniche nel corrispondente Registro del Governatorato, e chiunque abbia un mandato amministrativo o giudiziario della Santa Sede, indipendentemente dal suo livello gerarchico»<sup>26</sup>.

L'inizio del M.P. manifesta la sollecitudine pastorale di Papa Francesco affinché il bene comune sia protetto da tutti: «*Ai nostri tempi* il bene comune è sempre più minacciato dalla criminalità transnazionale e organizzata, dall'uso improprio del mercato e dell'economia, nonché dal terrorismo.

È quindi necessario che la comunità internazionale adotti idonei strumenti giuridici i quali permettano di prevenire e contrastare la criminalità, favorendo la cooperazione giudiziaria internazionale in materia penale»<sup>27</sup>.

c. La Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» *La promozione dello sviluppo umano* di Papa Francesco, dell'8 agosto 2013. Il Romano Pontefice afferma che «la Santa Sede, in conformità con la sua natura e missione, partecipa agli sforzi della Comunità internazionale volti alla protezione e alla promozione dell'integrità, stabilità e trasparenza dei settori economico e finanziario e alla prevenzione ed al contrasto delle attività criminali»<sup>28</sup>.

L'articolo 1 del M.P. obbliga i Dicasteri della Curia Romana ed altri enti canonici ad osservare le leggi dello Stato della Città del Vaticano in materia di: «a) misure per la prevenzione ed il contrasto del riciclaggio e del finanziamento del terrorismo; b) misure contro i soggetti che minacciano la pace e la sicu-

<sup>24</sup> Cf. *ibid.* 205-250.

<sup>25</sup> Cf. *AAS* Suppl. 84 (2013) 77-108. Cf. ARRIETA, J. I., *Codice Penale Vaticano*, 205-244.

<sup>26</sup> Cf. nota\*, in ARRIETA, J. I., *Codice Penale Vaticano*, 205.

<sup>27</sup> FRANCISCUS, M.P. *Ai nostri tempi* (11 iul. 2013): *AAS* 105 (2013) 651.

<sup>28</sup> FRANCISCUS, M.P. *La promozione dello sviluppo umano* (8 aug. 2013) – Proemio: *AAS* 105 (2013), *proemio*: 811.

rezza internazionale; c) vigilanza prudenziale degli enti che svolgono professionalmente un'attività di natura finanziaria»<sup>29</sup>.

Con lo scopo di attuare questa normativa viene istituito il Comitato di Sicurezza Finanziaria, la cui composizione e funzioni appaiono negli articoli 1 e 2 rispettivamente<sup>30</sup>.

d. La protezione dei minori e delle persone vulnerabili. La Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» di Papa Francesco, *Sulla Protezione dei Minori e delle Persone Vulnerabili*, del 26 marzo 2019, ha come obiettivo «rafforzare ulteriormente l'assetto istituzionale e normativo per prevenire e contrastare gli abusi contro i minori e le persone vulnerabili nella Curia Romana e nello Stato della Città del Vaticano»<sup>31</sup>.

#### α. Curia Romana

1. Nel Proemio del M.P. il Papa evidenzia la sua preoccupazione nella protezione dei minori e delle persone vulnerabili: «Abbiamo tutti, pertanto, il dovere di accogliere con generosità i minori e le persone vulnerabili e di creare per loro un ambiente sicuro, avendo riguardo in modo prioritario ai loro interessi. Ciò richiede una conversione continua e profonda, in cui la santità personale e l'impegno morale possano concorrere a promuovere la credibilità dell'annuncio evangelico e a rinnovare la missione educativa della Chiesa»<sup>32</sup>.

«Desidero, quindi, rafforzare ulteriormente l'assetto istituzionale e normativo per prevenire e contrastare gli abusi contro i minori e le persone vulnerabili affinché nella Curia Romana e nello Stato della Città del Vaticano:

- sia mantenuta una comunità rispettosa e consapevole dei diritti e dei bisogni dei minori e delle persone vulnerabili, nonché attenta a prevenire ogni forma di violenza o abuso fisico o psichico, di abbandono, di negligenza, di maltrattamento o di sfruttamento che possano avvenire sia nelle relazioni interpersonali che in strutture o luoghi di condivisione;

- maturi in tutti la consapevolezza del dovere di segnalare gli abusi alle Autorità competenti e di cooperare con esse nelle attività di prevenzione e contrasto;

- sia efficacemente perseguito a norma di legge ogni abuso o maltrattamento contro minori o contro persone vulnerabili;

<sup>29</sup> FRANCISCUS, M.P. *La promozione dello sviluppo umano*, Proemio, art. 1: *AAS* 105 (2013) 812.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, Statuto del Comitato di Sicurezza Finanziaria, articoli 1 e 2: *AAS* 105 (2013) 813.

<sup>31</sup> FRANCISCUS, M.P. *Sulla protezione dei Minori e delle Persone Vulnerabili* (26 mart. 2019) – Proemio: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190326\\_latutela-deiminori.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190326_latutela-deiminori.html)

<sup>32</sup> *Ibid.*

- sia riconosciuto a coloro che affermano di essere stati vittima di sfruttamento, di abuso sessuale o di maltrattamento, nonché ai loro familiari, il diritto ad essere accolti, ascoltati e accompagnati;
- sia offerta alle vittime e alle loro famiglie una cura pastorale appropriata, nonché un adeguato supporto spirituale, medico, psicologico e legale;
- sia garantito agli imputati il diritto a un processo equo e imparziale, nel rispetto della presunzione di innocenza, nonché dei principi di legalità e di proporzionalità fra il reato e la pena;
- venga rimosso dai suoi incarichi il condannato per aver abusato di un minore o di una persona vulnerabile e, al contempo, gli sia offerto un supporto adeguato per la riabilitazione psicologica e spirituale, anche ai fini del reinserimento sociale;
- sia fatto tutto il possibile per riabilitare la buona fama di chi sia stato accusato ingiustamente;
- sia offerta una formazione adeguata per la tutela dei minori e delle persone vulnerabili»<sup>33</sup>.

Con questa Lettera Apostolica, il Santo Padre Francesco stabilisce delle misure importanti con l'obiettivo di proteggere le persone più indifese.

«1. I competenti organi giudiziari dello Stato della Città del Vaticano esercitano la giurisdizione penale anche in ordine ai reati di cui agli articoli 1 e 3 della Legge N. CCXCVII, *sulla protezione dei minori e delle persone vulnerabili*, del 26 marzo 2019, commessi, in occasione dell'esercizio delle loro funzioni, dai soggetti di cui al punto 3 del *Motu Proprio "Ai nostri tempi"*, dell'11 luglio 2013.

2. Fatto salvo il sigillo sacramentale, i soggetti di cui al punto 3 del *Motu Proprio "Ai nostri tempi"*, dell'11 luglio 2013, sono obbligati a presentare, senza ritardo, denuncia al promotore di giustizia presso il tribunale dello Stato della Città del Vaticano ogniqualvolta, nell'esercizio delle loro funzioni, abbiano notizia o fondati motivi per ritenere che un minore o una persona vulnerabile sia vittima di uno dei reati di cui all'articolo 1 della Legge N. CCXCVII, qualora commessi anche alternativamente: *i.* nel territorio dello Stato; *ii.* in pregiudizio di cittadini o di residenti nello Stato; *iii.* in occasione dell'esercizio delle loro funzioni, dai pubblici ufficiali dello Stato o dai soggetti di cui al punto 3 del *Motu Proprio "Ai nostri tempi"*, dell'11 luglio 2013.

3. Alle persone offese dai reati di cui all'articolo 1 della Legge N. CCXCVII è offerta assistenza spirituale, medica e sociale, compresa l'assistenza terapeutica e psicologica di urgenza, nonché informazioni utili di

<sup>33</sup> *Ibid.*

natura legale, tramite il Servizio di accompagnamento gestito dalla Direzione di Sanità e Igiene del Governatorato dello Stato della Città del Vaticano.

4. L'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica organizza, di concerto con il Servizio di accompagnamento della Direzione di Sanità e Igiene, programmi di formazione per il personale della Curia Romana e delle Istituzioni collegate con la Santa Sede circa i rischi in materia di sfruttamento, di abuso sessuale e di maltrattamento dei minori e delle persone vulnerabili, nonché sui mezzi per identificare e prevenire tali offese e sull'obbligo di denuncia.

5. Nella selezione e nell'assunzione del personale della Curia Romana e delle Istituzioni collegate con la Santa Sede, nonché di coloro che prestano collaborazione in forma volontaria, deve essere accertata l'idoneità del candidato ad interagire con i minori e con le persone vulnerabili.

6. I Dicasteri della Curia Romana e le Istituzioni collegate con la Santa Sede a cui abbiano accesso i minori o le persone vulnerabili adottano, con l'assistenza del Servizio di accompagnamento della Direzione di Sanità e Igiene, buone prassi e linee guida per la loro tutela»<sup>34</sup>.

β. Nella *Legge N. CCXCVII Sulla Protezione dei Minori e delle Persone Vulnerabili dello Stato della Città del Vaticano*, del 26 marzo 2019, il Supremo Legislatore stabilisce delle norme severe che vanno applicate nello Stato della Città del Vaticano nella difesa del «minore» e della «persona vulnerabile»<sup>35</sup>.

γ. Papa Francesco – Vicariato della Città del Vaticano, *Linee Guida per la Protezione dei Minori e delle Persone Vulnerabili*, del 26 marzo 2019<sup>36</sup>.

Questo documento ha come scopo «introdurre misure specifiche nell'ambito del Vicariato della Città del Vaticano per la cura e la protezione dei minori e delle persone vulnerabili», si legge nel proemio del testo pontificio.

Quanto all'ambito di applicazione, il Romano Pontefice indica in forma chiara e assoluta:

«A. Ambito di applicazione. La normativa canonica e la legislazione dello Stato della Città del Vaticano in materia di protezione dei minori e delle persone vulnerabili devono essere scrupolosamente rispettate.

Le politiche e le procedure contenute in queste linee guida sono indirizzate a stabilire e a mantenere una comunità ecclesiale rispettosa e consapevole dei diritti e dei bisogni dei minori e delle persone vulnerabili, attenta ai

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Cf. ibid.*

<sup>36</sup> FRANCISCUS, *Linee guida per la protezione dei minori e delle persone vulnerabili – Vicariato della Città del Vaticano* (26 mart. 2019): [http://www.vatican.va/resources/resources\\_protezioneminori-lineeguida\\_20190326\\_it.html](http://www.vatican.va/resources/resources_protezioneminori-lineeguida_20190326_it.html)



rischi di sfruttamento, di abuso sessuale e di maltrattamento, nell'ambito delle attività svolte all'interno del Vicariato della Città del Vaticano. Esse sono rivolte a:

- i canonici, i coadiutori e il clero della Basilica di San Pietro;
- i parroci e i coadiutori delle parrocchie di San Pietro e di Sant'Anna in Vaticano;
- i cappellani e gli assistenti spirituali che abbiano ricevuto un incarico pastorale dal Vicario Generale;
- i sacerdoti, i diaconi e gli educatori del Preseminario San Pio X;
- i membri degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica che abbiano residenza stabile nello Stato della Città del Vaticano;
- tutti coloro che operano a qualsiasi titolo, individuale o associato, all'interno della comunità ecclesiale del Vicariato della Città del Vaticano»<sup>37</sup>.
- Agli effetti delle presenti linee guida, le «*persone vulnerabili*» sono equiparate ai «*minori*»<sup>38</sup>.

Le altre norme di queste *Linee Guida* vanno lette in una ottica di prevenzione e di protezione nei riguardi dei minori e delle persone vulnerabili.

## II. LIBER VII – *DE PROCESSIBUS*

Non c'è dubbio che una grande riforma operata da Papa Francesco in materia processuale è stata la pubblicazione del M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus* sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del Matrimonio nel Codice di Diritto Canonico (*Codex Iuris Canonici*). Il documento fu pubblicato il 15 agosto 2015 nell'Assunzione della Beata Vergine Maria<sup>39</sup>. Un altro M.P. - *Mitis et Misericors Iesus* – che si applica al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, è stato promulgato nella stessa data del 15 agosto 2015<sup>40</sup>, e non fa parte di questa mia riflessione.

Il M.P. *Mitis Iudex* vede così la luce poco tempo prima della celebrazione della XIV (decima quarta) Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, tenutasi dal 4 al 25 ottobre 2015: *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> FRANCISCUS, M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur* (15 aug. 2015): <http://www.vatican.va/>

<sup>40</sup> Cf. FRANCISCUS, M.P. *Mitis et misericors Iesus quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur* (15 aug. 2015): <http://www.vatican.va/>

Il MP *Mitis Iudex* entrò in vigore l'8 dicembre 2015, un'altra festività mariana!<sup>41</sup>

Il MP *Mitis Iudex* in un certo senso non è extra codiciale, perché di fatto ha sostituito i canoni rispettivi relativi al processo matrimoniale: cc. 1671-1691.

### 1. *Il camino intrapreso*

Il 27 agosto 2014, il Papa Francesco annunciava la costituzione di una commissione, presieduta dal Decano del Tribunale della Rota Romana, incaricata di realizzare un progetto di riforma del processo matrimoniale canonico, con l'obiettivo di semplificare la procedura, salvaguardando il principio dell'indissolubilità del matrimonio<sup>42</sup>.

Il documento preparatorio della III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, celebrata dal 5 al 19 ottobre del 2014, si interrogava «Sulla pastorale per far fronte ad alcune situazioni matrimoniali difficili: f) Lo snellimento della prassi canonica in ordine al riconoscimento della dichiarazione di nullità del vincolo matrimoniale potrebbe offrire un reale contributo positivo alla soluzione delle problematiche delle persone coinvolte? Se sì, in quali forme?»<sup>43</sup>.

Sua Eminenza Reverendissima, il Cardinale Péter Erdő, qui presente, Relatore Generale nelle Assemblee del Sinodo dei Vescovi del 2014 e del 2015, è un testimone importante del lavoro effettuato.

Ricordo che *Mitis Iudex* ha sostituito *ex integro* le norme specifiche del processo matrimoniale, che si trovano nel Capitolo I, Titolo I, parte III del Libro VI, cioè i canoni da 1671 a 1691. Il criterio è stato quello di una maggiore chiarezza e flessibilità, cercando di andare incontro a quanto chiesto dai Vescovi radunati in Sinodo<sup>44</sup>.

Durante la III Assemblea Generale Straordinaria il tema della necessità della riforma del processo matrimoniale in vista della dichiarazione della nullità

<sup>41</sup> «Tutto ciò opportunamente considerato, decreto e statuisco che il Libro VII del Codice di Diritto Canonico, Parte III, Titolo I, Capitolo I sulle cause per la dichiarazione di nullità del matrimonio (cann. 1671-1691), dal giorno 8 dicembre 2015 sia integralmente sostituito come segue (...)» (M.P. *Mitis Iudex*, Proemio).

<sup>42</sup> Cf. *Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede* (20 settembre 2014); cf. ARELLANO CEDILLO, A., *Anotaciones sobre la reforma del proceso matrimonial canonico*, Madrid 2015 (abril), pro manuscripto, I. BUNGE, A. W., *Presentación del nuevo proceso matrimonial*, Buenos Aires 2015 (noviembre): <http://www.awbunge.com.ar/Nuevo-Proceso-Matrimonial.pdf>, p. 3.

<sup>43</sup> III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione – Documento preparatorio*, Città del Vaticano 2013, n. III. 4. f).

<sup>44</sup> Cf. BUNGE, A. W. *Presentación del nuevo proceso matrimonial*: <http://www.awbunge.com.ar/Nuevo-Proceso-Matrimonial.pdf>, p. 2.

del matrimonio occupò un luogo importante. Ciò fu riferito già nella relazione “ante disceptationem”<sup>45</sup>, presentata da Sua Eminenza il Cardinale Péter Erdő, Relatore Generale delle due Assemblee sinodali. Fu pure menzionato da diversi Padri sinodali, riferito nella relazione “post disceptationem”<sup>46</sup>, presentata dal Relatore Generale, molto discussa nei gruppi minori, e finalmente occupò un posto importante nel documento finale della III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo, la *Relatio Synodi*<sup>47</sup>.

## 2. Alcuni principi orientativi del nuovo processo

Sull’originalità e novità nella promulgazione dei due Motu proprio ne scrive Sua Eccellenza Mons. Pio Vito Pinto, Decano del Tribunale Apostolico della Rota Romana<sup>48</sup>:

«*Mitis Iudex Dominus Iesus e Mitis et misericors Iesus*

I.

Accade per la prima volta che una legge della Chiesa venga promulgata *ipso die* sia per la Chiesa Latina che per la Chiesa Orientale: i due polmoni dell’*Una Sancta*

II.

Accade per la prima volta che un testo legislativo sul processo sia preceduto da un *Proemio* di natura eminentemente teologica ed ecclesiologica

III.

Accade per la prima volta che il Supremo Legislatore corredi la legge con la *Ratio procedendi* al fine di facilitarne e favorirne l’applicazione».

Il Proemio del MP *Mitis Iudex*, dopo aver messo in rilievo la coscienza della Chiesa sul potere delle chiavi, affidato a Pietro e ai suoi successori, per compiere l’opera di giustizia e di verità, afferma che «Nel volgere dei secoli la Chiesa in materia matrimoniale, acquisendo coscienza più chiara delle parole di Cristo, ha inteso ed esposto più approfonditamente la dottrina dell’indissolubilità del sacro vincolo del coniugio, ha elaborato il sistema delle nullità del consenso matrimoniale e ha disciplinato più adeguatamente il processo giudi-

<sup>45</sup> Cf. ERDŐ, P. (Relatore generale), *Relatio ante disceptationem* (6 ottobre 2014), n. 3.e.

<sup>46</sup> Cf. ERDŐ, P. (Relatore generale), *Relatio post disceptationem* (13 ottobre 2014) nn. 43-44.

<sup>47</sup> III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione, Relatio Synodi*, Città del Vaticano (18 ottobre 2014), nn. 48-49.

<sup>48</sup> PINTO, P. V., *Matrimonio e Famiglia nel Cammino Sinodale di Papa Francesco*, Città del Vaticano 2018. 126, Tabella n. 37.

ziale in materia, di modo che la disciplina ecclesiastica fosse sempre più coerente con la verità di fede professata»<sup>49</sup>.

Menziona il lavoro del gruppo di studio che ha elaborato una proposta di riforma delle norme codiciali, «fermo restando comunque il principio dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale»<sup>50</sup>.

La principale preoccupazione della Chiesa è la salvezza delle anime, «che – oggi come ieri – rimane il fine supremo delle istituzioni, delle leggi, del diritto», e così il Vescovo di Roma offre «ai Vescovi questo documento di riforma, in quanto essi condividono con lui il compito della Chiesa, di tutelare cioè l'unità nella fede e nella disciplina riguardo al matrimonio, cardine e origine della famiglia cristiana»<sup>51</sup>.

E la Chiesa come madre non può rimanere indifferente alle sofferenze dei suoi figli separati, ella deve portare loro la carità e la misericordia: «Alimenta la spinta riformatrice l'enorme numero di fedeli che, pur desiderando provvedere alla propria coscienza, troppo spesso sono distolti dalle strutture giuridiche della Chiesa a causa della distanza fisica o morale; la carità dunque e la misericordia esigono che la stessa Chiesa come madre si renda vicina ai figli che si considerano separati»<sup>52</sup>.

Il Romano Pontefice presenta otto criteri fondamentali che hanno guidato la riforma del processo matrimoniale, così possiamo capire la mente e il cuore del Successore di Pietro. Vediamoli in breve:

«I. – *Una sola sentenza in favore della nullità esecutiva.* – È parso opportuno, anzitutto, che non sia più richiesta una doppia decisione conforme in favore della nullità del matrimonio, affinché le parti siano ammesse a nuove nozze canoniche, ma che sia sufficiente la certezza morale raggiunta dal primo giudice a norma del diritto.

II. – *Il giudice unico sotto la responsabilità del Vescovo.* – La costituzione del giudice unico, comunque chierico, in prima istanza viene rimessa alla responsabilità del Vescovo, che nell'esercizio pastorale della propria potestà giudiziale dovrà assicurare che non si indulga a qualunque lassismo.

III. – *Lo stesso Vescovo è giudice.* – Affinché sia finalmente tradotto in pratica l'insegnamento del Concilio Vaticano II in un ambito di grande importanza, si è stabilito di rendere evidente che il Vescovo stesso nella sua Chiesa, di cui è costituito pastore e capo, è per ciò stesso giudice tra i fedeli a lui

<sup>49</sup> M.P. *Mittis Iudex*, Proemio.

<sup>50</sup> M.P. *Mittis Iudex*, Proemio.

<sup>51</sup> M.P. *Mittis Iudex*, Proemio; cf. pure BUNGE, A. W. art. cit.; ARELLANO CEDILLO, A., art. cit.

<sup>52</sup> M.P. *Mittis Iudex*.

affidati. Si auspica pertanto che nelle grandi come nelle piccole diocesi lo stesso Vescovo offra un segno della *conversione* delle strutture ecclesiastiche, e non lasci completamente delegata agli uffici della curia la funzione giudiziaria in materia matrimoniale. Ciò valga specialmente nel processo più breve, che viene stabilito per risolvere i casi di nullità più evidente.

IV. – *Il processo più breve.* – Infatti, oltre a rendere più agile il processo matrimoniale, si è disegnata una forma di processo più breve – in aggiunta a quello documentale come attualmente vigente –, da applicarsi nei casi in cui l'accusata nullità del matrimonio è sostenuta da argomenti particolarmente evidenti.

Non mi è tuttavia sfuggito quanto un giudizio abbreviato possa mettere a rischio il principio dell'indissolubilità del matrimonio; appunto per questo ho voluto che in tale processo sia costituito giudice lo stesso Vescovo, che in forza del suo ufficio pastorale è con Pietro il maggiore garante dell'unità cattolica nella fede e nella disciplina.

V. – *L'appello alla Sede Metropolitana.* – Conviene che si ripristini l'appello alla Sede del Metropolita, giacché tale ufficio di capo della provincia ecclesiastica, stabile nei secoli, è un segno distintivo della sinodalità nella Chiesa.

VI. – *Il compito proprio delle Conferenze Episcopali.* – Le Conferenze Episcopali, che devono essere soprattutto spinte dall'ansia apostolica di raggiungere i fedeli dispersi, avvertano fortemente il dovere di condividere la predetta *conversione*, e rispettino assolutamente il diritto dei Vescovi di organizzare la potestà giudiziale nella propria Chiesa particolare.

Il ripristino della vicinanza tra il giudice e i fedeli, infatti, non avrà successo se dalle Conferenze non verrà ai singoli Vescovi lo stimolo e insieme l'aiuto a mettere in pratica la riforma del processo matrimoniale.

Insieme con la prossimità del giudice curino per quanto possibile le Conferenze Episcopali, salva la giusta e dignitosa retribuzione degli operatori dei tribunali, che venga assicurata la gratuità delle procedure, perché la Chiesa, mostrandosi ai fedeli madre generosa, in una materia così strettamente legata alla salvezza delle anime manifesti l'amore gratuito di Cristo dal quale tutti siamo stati salvati.

VII. – *L'appello alla Sede Apostolica.* – Conviene comunque che si mantenga l'appello al Tribunale ordinario della Sede Apostolica, cioè la Rota Romana, nel rispetto di un antichissimo principio giuridico, così che venga rafforzato il vincolo fra la Sede di Pietro e le Chiese particolari, avendo

tuttavia cura, nella disciplina di tale appello, di contenere qualunque abuso del diritto, perché non abbia a riceverne danno la salvezza delle anime.

La legge propria della Rota Romana sarà al più presto adeguata alle regole del processo riformato, nei limiti del necessario.

VIII. – *Previsioni per le Chiese Orientali*. – Tenuto conto, infine, del peculiare ordinamento ecclesiale e disciplinare delle Chiese Orientali, ho deciso di emanare separatamente, in questa stessa data, le norme per riformare la disciplina dei processi matrimoniali nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali»<sup>53</sup>.

Le *Regole Procedurali*, alla fine del M.P., sono una novità in un documento pontificio di questo genere. Sono 21 *Regole* che applicano il *Mitis Iudex*, non lasciando così trascorrere un gran lasso di tempo per applicare quanto legiferato dal Supremo Legislatore della Chiesa. Anche il M.P. *Mitis et Misericors Iesus* contiene delle *Regole Procedurali*<sup>54</sup> in 21 articoli.

a. Alcuni principi della riforma di Papa Francesco

Sua Eccellenza Mons. Pio Vito Pinto, Decano del Tribunale Apostolico della Rota Romana, presidente della commissione nominata da Papa Francesco per la riforma del diritto processuale e profondo conoscitore della mente del Papa Francesco, presenta alcuni principi della riforma:

«La riforma è caratterizzata dalla centralità del vescovo diocesano nel segno della collegialità. I vescovi non possono fare sconti sul vincolo matrimoniale se esso fosse valido, perché sarebbe un tradimento nei confronti non del Papa ma di Cristo. La ragione teologica si trova nel ruolo del vescovo, che è primario, poiché è legato al titolo di *padre, maestro e giudice*.

– I *Motu proprio* invitano a riflettere sul principio codiciale, secondo cui il vicario giudiziale “*unum constituit Tribunal cum Episcopo*” ed esorta a riscoprire la figura vicaria, e non può invece concretamente annullare la *potestas* personale del vescovo-giudice.

– Le pronunce personali di Francesco circa i *Motu proprio* sono chiare: il Santo Padre compie una rivoluzione copernicana dell’ecclesiologia, come egli stesso chiari il giovedì santo commentando il Vangelo di Giovanni sulla lavanda dei piedi. Egli afferma che due sono i capisaldi della Chiesa: Eucaristia e diaconia. Una Chiesa che non è *serva* tradisce il mistero stesso centrale, cioè Gesù Eucaristia.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Cf. FRANCISCUS, M.P. *Mitis et misericors Iesus*.

– La *diakonia* che Francesco pone all’inizio e al di sopra di tutto, è il cuore dell’ecclesiologia di Sant’Ignazio di Antiochia, che amava i diaconi perché gli rappresentavano la diaconia: le persone appartengono solo a Cristo, non al vescovo e tantomeno al vicario giudiziale.

– Questo giusto ed essenziale equilibrio di ruoli tra il vescovo e il suo vicario giudiziale è e sarà uno dei punti nodali del ministero di Francesco, ponendo come “punto di non ritorno” il principio teologico del vescovo sacramento – servo. Alla luce di ciò, entrambi i ruoli – sia quello di vescovo che quello di vicario – sono in funzione del *bonum animarum*, e solo in relazione ad esso si comprende e si accetta la distinzione tra ruolo primario e secondario. Si tratta di evitare il rischio del pieno assorbimento della funzione personale del vescovo da parte del vicario giudiziale. Pertanto, è grande la responsabilità diaconale del vicario giudiziale, che dovrebbe assistere il vescovo sul processo *breviore*.

– In alcune circostanze particolari, il vescovo, come pastore e giudice nella sua chiesa particolare, potrebbe consegnare personalmente la sentenza di nullità alle parti interessate nella cattedrale. Sarebbe un segno di vicinanza evangelica ai fedeli, in molti casi feriti da anni di sofferenza, perché questo è il Vangelo di Cristo che disse: “andate ed evangelizzate i poveri”. La Chiesa, infatti, è mistero, e il vescovo è colui che accompagna, prendendo i fedeli quasi per mano; in questo senso è mistagogo, così come lo furono Basilio e Giovanni Crisostomo in Oriente, e Ambrogio e Agostino in Occidente.

– L’appello concorrente al Metropolita o al Decano della Rota Romana è un’eccezione al principio di prossimità, fondamentale nella riforma di Francesco, perché rafforza il principio teologico della *diakonia* del Successore di Pietro (cf. tabella n. 40)<sup>55</sup>.

b. Rescritto del Santo Padre Francesco sul compimento e l’osservanza della nuova legge del processo matrimoniale (7 dicembre 2015):

«Alla vigilia dell’entrata in vigore del M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus*» e «*Mitis et Misericors Iesus*», viene pubblicato un Rescritto del Papa Francesco con «l’esigenza di armonizzare la rinnovata procedura nei processi matrimoniali con le Norme proprie della Rota Romana, in attesa della loro riforma»<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> PINTO, P. V., *Matrimonio e Famiglia nel Cammino Sinodale di Papa Francesco*, Città del Vaticano 2018.137-138.

<sup>56</sup> FRANCISCUS, *Rescritto del Santo Padre sul compimento e l’osservanza della nuova legge del processo matrimoniale* (7 dec. 2015): <http://www.vatican.va/>

c. Ecco il documento pontificio:

«L'entrata in vigore – in felice coincidenza con l'apertura del Giubileo della Misericordia – delle Lettere apostoliche in forma di *Motu proprio* “*Mitis Iudex Dominus Iesus*” e “*Mitis et Misericors Iesus*” del 15 agosto 2015, date per attuare la giustizia e la misericordia sulla verità del vincolo di quanti hanno sperimentato il fallimento matrimoniale, pone, fra l'altro, l'esigenza di armonizzare la rinnovata procedura nei processi matrimoniali con le Norme proprie della Rota Romana, in attesa della loro riforma.

Il Sinodo dei Vescovi recentemente concluso ha espresso una forte esortazione alla Chiesa affinché si chini verso “i suoi figli più fragili, segnati dall'amore ferito e smarrito” (*Relatio finalis*, n. 55), ai quali occorre ridonare fiducia e speranza.

Le leggi che ora entrano in vigore vogliono proprio manifestare la *proximità* della Chiesa alle famiglie ferite, desiderando che la moltitudine di coloro che vivono il dramma del fallimento coniugale sia raggiunta dall'opera risanatrice di Cristo, attraverso le strutture ecclesiastiche, nell'auspicio che essi si scoprano nuovi missionari della misericordia di Dio verso altri fratelli, a beneficio dell'istituto familiare.

Riconoscendo alla Rota Romana, oltre al *munus* ad essa proprio di Appello ordinario della Sede Apostolica, anche quello di tutela dell'unità della giurisprudenza (art. 126 § 1 *Pastor Bonus*) e di sussidio alla formazione permanente degli operatori pastorali nei Tribunali delle Chiese locali, stabilisco quanto segue:

#### I.

Le leggi di riforma del processo matrimoniale succitate abrogano o derogano ogni legge o norma contraria finora vigente, generale, particolare o speciale, eventualmente anche approvata in forma specifica (come ad es. il *Motu Proprio Qua cura*, dato dal mio Antecessore Pio XI in tempi ben diversi dai presenti).

#### II.

1. Nelle cause di nullità di matrimonio davanti alla Rota Romana il dubbio sia fissato secondo l'antica formula: *An constet de matrimonii nullitate, in casu*.

2. Non si dà appello contro le decisioni rotali in materia di nullità di sentenze o di decreti.

3. Dinanzi alla Rota Romana non è ammesso il ricorso per la *nova causae propositio*, dopo che una delle parti ha contratto un nuovo matrimonio canonico, a meno che consti manifestamente dell'ingiustizia della decisione.



4. Il Decano della Rota Romana ha la potestà di dispensare per grave causa dalle Norme Rotali in materia processuale.

5. Come sollecitato dei Patriarchi delle Chiese Orientali, è rimessa ai tribunali territoriali la competenza sulle cause *iurium* connesse con le cause matrimoniali sottoposte al giudizio della Rota Romana in grado d'appello.

6. La Rota Romana giudichi le cause secondo la *gratuità* evangelica, cioè con patrocinio *ex officio*, salvo l'obbligo morale per i fedeli abbienti di versare un'oblazione di giustizia a favore delle cause dei poveri.

Possano i fedeli, soprattutto i feriti e infelici, guardare alla nuova Gerusalemme che è la Chiesa come "Pace della giustizia e gloria della pietà" (Baruc 5, 4) e sia loro concesso, ritrovando le braccia aperte del Corpo di Cristo, di intonare il Salmo degli esuli (126, 1-2): "Quando il Signore ricondusse i prigionieri di Sion, ci sembrava di sognare. Allora la nostra bocca si aprì al sorriso, la nostra lingua si sciolse in canti di gioia".

Vaticano, 7 dicembre 2015

Franciscus».

#### d. Discorsi del Papa Francesco

Il Papa Francesco nei suoi diversi discorsi ha ribadito più volte il suo pensiero sulla riforma del diritto processuale, e cioè, sulla pastorale della Chiesa presso le coppie ferite e bisognose di aiuto per tornare pienamente in senso alla comunità e svolgere la loro missione a beneficio delle altre famiglie.

α. La conversione delle strutture ecclesiastiche è al cuore delle sollecitudini di Papa Francesco, come espressa dalla Esortazione Apostolica Esort. ap. *Evangelii gaudium*, n.27. Nel discorso al Tribunale della Rota Romana, in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del 2015, Sua Santità dichiarava:

«Vorrei dunque esortarvi ad un accresciuto e appassionato impegno nel vostro ministero, posto a tutela dell'unità della giurisprudenza nella Chiesa. Quanto lavoro pastorale per il bene di tante coppie, e di tanti figli, spesso vittime di queste vicende! Anche qui, c'è bisogno di una *conversione pastorale* delle strutture ecclesiastiche (cfr *ibid.*, 27), per offrire l'*opus iustitiae* a quanti si rivolgono alla Chiesa per fare luce sulla propria situazione coniugale.

Ecco la difficile missione vostra, come di tutti i Giudici nelle diocesi: non chiudere la salvezza delle persone dentro le strettoie del giuridicismo. La funzione del diritto è orientata alla *salus animarum* a condizione che, evitando sofismi lontani dalla carne viva delle persone in difficoltà, aiuti a stabilire la verità nel momento consensuale: se cioè fu fedele a Cristo o alla

mendace mentalità mondana. A questo proposito il beato Paolo VI affermava: “Se la Chiesa è un disegno divino – *Ecclesia de Trinitate* – le sue istituzioni, pur perfettibili, devono essere stabilite al fine di comunicare la grazia divina e favorire, secondo i doni e la missione di ciascuno, il bene dei fedeli, scopo essenziale della Chiesa. Tale scopo sociale, la salvezza delle anime, la *salus animarum*, resta lo scopo supremo delle istituzioni, del diritto, delle leggi” (Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17 settembre 1973: *Communicationes* 5 [1973], p. 126)»<sup>57</sup>.

β. Nel discorso proferito nell’inaugurazione dell’Anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana, il 22 gennaio 2016, poco tempo dopo l’entrata in vigore del *Mitis Iudex*, Sua Santità affermava:

«La Chiesa, dunque, con rinnovato senso di responsabilità continua a proporre il matrimonio, nei suoi elementi essenziali – prole, bene dei coniugi, unità, indissolubilità, sacramentalità –, non come un ideale per pochi, nonostante i moderni modelli centrati sull’effimero e sul transitorio, ma come una realtà che, nella grazia di Cristo, può essere vissuta da tutti i fedeli battezzati. E perciò, a maggior ragione, l’urgenza pastorale, che coinvolge tutte le strutture della Chiesa, spinge a convergere verso un comune intento ordinato alla preparazione adeguata al matrimonio, in una sorta di nuovo catecumenato – sottolineo questo: in una sorta di nuovo catecumenato – tanto auspicato da alcuni Padri Sinodali»<sup>58</sup>.

γ. Circa due mesi dopo, nel discorso ai partecipanti al Corso promosso dal Tribunale della Rota Romana, il 12 marzo 2016, diceva:

«Durante il recente percorso sinodale sulla famiglia, erano emerse forti aspettative per rendere più agili ed efficaci le procedure per la dichiarazione di nullità matrimoniale. Tanti fedeli, infatti, soffrono per la fine del proprio matrimonio e spesso sono oppressi dal dubbio se esso fosse valido o meno. Si domandano cioè se già ci fosse qualcosa nelle intenzioni o nei fatti ad impedire l’effettivo realizzarsi del sacramento. Ma questi fedeli in molti casi trovavano difficoltà ad accedere alle strutture giuridiche ecclesiali ed avvertivano l’esigenza che le procedure fossero semplificate.

<sup>57</sup> FRANCESCO, *Discorso in occasione dell’inaugurazione dell’anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana* (23 ian. 2015): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150123\\_tribunale-rota-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rota-romana.html)

<sup>58</sup> FRANCISCUS, *Discorso in occasione dell’inaugurazione dell’anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana* (22 iun. 2016): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco\\_20160122\\_anno-giudiziario-rota-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rota-romana.html)

La carità e la misericordia, oltre che la riflessione sull'esperienza, hanno spinto la Chiesa a rendersi ancora più vicina a questi suoi figli, venendo incontro ad un loro legittimo desiderio di giustizia. Il 15 agosto scorso sono stati promulgati i documenti *Mitis Iudex Dominus Iesus* e *Mitis et Misericors Iesus*, che hanno raccolto i frutti del lavoro della commissione speciale istituita il 27 agosto 2014: quasi un anno di lavoro. Tali provvedimenti hanno un obiettivo eminentemente pastorale: mostrare la sollecitudine della Chiesa verso quei fedeli che attendono una rapida verifica sulla loro situazione matrimoniale. In particolare, è stata abolita la doppia sentenza conforme e si è dato vita al cosiddetto processo breve, rimettendo al centro la figura e il ruolo del Vescovo diocesano, o dell'Eparca nel caso delle Chiese orientali, come giudice delle cause. Si è così ulteriormente valorizzato il ruolo del Vescovo o dell'Eparca nella materia matrimoniale; infatti, oltre all'accertamento per via amministrativa – rato e non consumato –, a lui è ora rimessa la responsabilità della via giudiziaria in ordine all'accertamento della validità del vincolo.

È importante che la nuova normativa sia recepita e approfondita, nel merito e nello spirito, specialmente dagli operatori dei Tribunali ecclesiastici, per rendere un servizio di giustizia e di carità alle famiglie. Per tanta gente, che ha vissuto un'esperienza matrimoniale infelice, la verifica della validità o meno del matrimonio rappresenta un'importante possibilità; e queste persone vanno aiutate a percorrere il più agevolmente possibile questa strada. Da qui anche il valore del corso che avete frequentato. Vi incoraggio a fare tesoro di quanto avete appreso in questi giorni e ad operare tenendo sempre fisso lo sguardo sulla *salus animarum*, che è la legge suprema della Chiesa.

La Chiesa è madre e vuole mostrare a tutti il volto di Dio fedele al suo amore, misericordioso e sempre capace di ridonare forza e speranza. Ciò che più ci sta a cuore riguardo ai separati che vivono una nuova unione è la loro partecipazione alla comunità ecclesiale. Ma, mentre ci prendiamo cura delle ferite di quanti richiedono l'accertamento della verità sul loro matrimonio fallito, guardiamo con ammirazione a coloro che, anche in condizioni difficili, rimangono fedeli al vincolo sacramentale. Questi testimoni della fedeltà matrimoniale vanno incoraggiati e additati come esempi da imitare. Tante donne e uomini sopportano cose pesanti, grosse per non distruggere la famiglia, per essere fedeli nella salute e nella malattia, nelle difficoltà e nella vita tranquilla: è la fedeltà. E sono bravi!»<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> FRANCISCUS, *Discorso ai partecipanti al Corso promosso dal Tribunale della Rota Romana* (12 mart. 2016): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/march/documents/papa-francesco\\_20160312\\_corso-rota-romana.pdf](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/march/documents/papa-francesco_20160312_corso-rota-romana.pdf)

δ. E nel discorso del 25 novembre 2017, Papa Francesco ricorda che la riforma operata è frutto di un cammino sinodale intrapreso nelle due Assemblee sinodali sulla famiglia:

«È necessario, in particolare, riservare grande attenzione e adeguata analisi ai due recenti Motu proprio: *Mitis Iudex Dominus Iesus e Mitis et misericors Iesus*, al fine di applicare le nuove procedure che essi stabiliscono. Questi due provvedimenti sono scaturiti da un contesto sinodale, sono espressione di un metodo sinodale, sono l'approdo di un serio cammino sinodale. Di fronte alle questioni più spinose che riguardano la missione evangelizzatrice e la salvezza delle anime, è importante che la Chiesa recuperi sempre più la prassi sinodale della prima comunità di Gerusalemme, dove Pietro insieme con gli altri Apostoli e con tutta la comunità sotto l'azione dello Spirito Santo cercavano di agire secondo il comandamento del Signore Gesù.

È quanto è stato fatto anche nelle Assemblee sinodali sulla famiglia, nelle quali, in spirito di comunione e fraternità, i rappresentanti dell'episcopato di tutto il mondo si sono riuniti in assemblea per ascoltare la voce delle comunità, per discutere, riflettere e compiere opera di discernimento. Il Sinodo aveva la finalità di promuovere e difendere la famiglia e il matrimonio cristiano per il maggior bene dei coniugi fedeli al patto celebrato in Cristo. Doveva anche studiare la situazione e lo sviluppo della famiglia nel mondo di oggi, la preparazione al matrimonio, i modi per soccorrere quanti soffrono a causa del fallimento del loro matrimonio, l'educazione dei figli, e altre tematiche.

Ritornando nelle vostre comunità, sforzatevi di essere missionari e testimoni dello spirito sinodale che è all'origine di esse, come anche della consolazione pastorale che è il fine di questa nuova normativa matrimoniale, per corroborare la fede del popolo santo di Dio mediante la carità. Lo spirito sinodale e la consolazione pastorale diventino forma del vostro agire nella Chiesa, specialmente in quell'ambito così delicato che è quello della famiglia alla ricerca della verità sullo stato coniugale dei coniugi. Con questo atteggiamento ognuno di voi sia leale collaboratore del proprio Vescovo, al quale le nuove norme riconoscono un ruolo determinante, soprattutto nel processo breve, in quanto egli è il "giudice nato" della Chiesa particolare.

Nel vostro servizio, voi siete chiamati ad essere prossimi alla solitudine e alla sofferenza dei fedeli che attendono dalla giustizia ecclesiale l'aiuto competente e fattuale per poter ritrovare la pace delle loro coscienze e la volontà di Dio sulla riammissione all'Eucaristia. Da qui la necessità e il valore del Corso cui avete partecipato – e mi auguro che ne siano organizzati altri –, per favorire un giusto approccio alla questione e uno studio sempre più vasto e serio del nuovo processo matrimoniale. Esso è espressione della

Chiesa che è in grado di accogliere e curare chi è ferito in vario modo dalla vita e, al tempo stesso, è richiamato all'impegno per la difesa della sacralità del vincolo matrimoniale»<sup>60</sup>.

ε. Sempre nel discorso del 25 novembre 2017, il Papa Francesco sottolineò il ruolo del Vescovo diocesano nel processo *breviore*.

«Da sempre il Vescovo diocesano è *Iudex unum et idem cum Vicario iudiciali*; ma poiché tale principio viene interpretato in maniera di fatto escludente l'esercizio personale del Vescovo diocesano, delegando quasi tutto ai Tribunali, stabilisco di seguito quanto ritengo determinante ed esclusivo nell'esercizio personale del Vescovo diocesano giudice:

1. Il Vescovo diocesano in forza del suo ufficio pastorale è giudice personale ed unico nel processo *breviore*.

2. Quindi la figura del Vescovo diocesano-giudice è l'architrave, il principio costitutivo e l'elemento discriminante dell'intero processo *breviore*, istituito dai due *Motu proprio*.

3. Nel processo *breviore* sono richieste, *ad validitatem*, due condizioni inscindibili: l'episcopato e l'essere capo di una comunità diocesana di fedeli (cfr can 381 § 2). Se manca una delle due condizioni il processo *breviore* non può aver luogo. L'istanza deve essere giudicata con il processo ordinario.

4. La competenza esclusiva e personale del Vescovo diocesano, posta nei criteri fondamentali del processo *breviore*, fa diretto riferimento alla ecclesiologia del Vaticano II, che ci ricorda che solo il Vescovo ha già, nella consacrazione, la pienezza di tutta la potestà che è *ad actum expedita*, attraverso la *missio* canonica.

5. Il processo *breviore* non è un'opzione che il Vescovo diocesano può scegliere ma è un obbligo che gli proviene dalla sua consacrazione e dalla *missio* ricevuta. Egli è competente esclusivo nelle tre fasi del processo *breviore*:

- l'istanza va sempre indirizzata al Vescovo diocesano;
- l'istruttoria, come ho già affermato nel discorso del 12 marzo dello scorso anno al Corso presso la Rota Romana, il Vescovo la conduca “sempre coadiuvato dal Vicario giudiziale o da altro istruttore, anche laico, dall'assessore, e sempre presente il difensore del vincolo”. Se il Vescovo fosse sprovvisto di chierici o laici canonisti, la carità, che distingue l'ufficio episcopale, di un vescovo viciniore potrà soccorrerlo per il tempo necessa-

<sup>60</sup> FRANCISCUS, *Discorso ai partecipanti al Corso promosso dal Tribunale della Rota Romana* (25 nov. 2017): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/november/documents/papa-francesco\\_20171125\\_corso-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171125_corso-rotaromana.html)

rio. Inoltre ricordo che il processo brevior deve chiudersi abitualmente in una sola sessione, richiedendosi come condizione imprescindibile l'assoluta evidenza dei fatti comprovanti la presunta nullità del coniugio, oltre al consenso dei due sposi.

– la decisione da pronunciare *coram Domino*, è sempre e solo del Vescovo diocesano.

6. Affidare l'intero processo brevior al tribunale interdiocesano (sia del vicinior che di più diocesi) porterebbe a snaturare e ridurre la figura del Vescovo padre, capo e giudice dei suoi fedeli a mero firmatario della sentenza.

7. La misericordia, uno dei criteri fondamentali che assicurano la *salus*, richiede che il Vescovo diocesano attui quanto prima il processo brevior; nel caso poi che non si ritenesse pronto nel presente ad attuarlo, deve rinviare la causa al processo ordinario, il quale comunque deve essere condotto con la debita sollecitudine.

8. La prossimità e la gratuità, come ho più volte ribadito, sono le due perle di cui hanno bisogno i poveri, che la Chiesa deve amare sopra ogni cosa.

9. Quanto alla competenza, nel ricevere l'appello contro la sentenza affermativa nel processo brevior, del Metropolita o del Vescovo indicato nel nuovo can. 1687, si precisa che la nuova legge ha conferito al Decano della Rota una *potestas decidendi* nuova e dunque costitutiva sul rigetto o l'ammissione dell'appello.

In conclusione, vorrei ribadire con chiarezza che ciò avviene senza chiedere il permesso o l'autorizzazione ad altra Istituzione oppure alla Segnatura Apostolica»<sup>61</sup>.

e. Molti sono gli autori che hanno scritto e parlato su questa riforma

di Papa Francesco, tra cui Sua Eminenza Peter Erdö qui presente.

Mons. Juan José García Failde, già Decano del Tribunale della Rota di Madrid e grande esperto in diritto processuale, manifesta la sua opinione critica: «3. La iniciativa del Papa Francisco de “renovar” el proceso en estas causas es laudable, sumamente realista y plena de sensibilidad humana. (...) 5. De entre las “novedades”, la que más me ha agradado es la de la ejecutoriedad de la primera sentencia afirmativa de nulidad matrimonial y, aunque con bastantes reservas, la del proceso “abreviado”. (...) 6. En cuanto a la “presentación” técnica, non puedo deshacerme en alabanzas. He encontrado no pocos fallos

<sup>61</sup> FRANCISCUS, *Discorso ai partecipanti al Corso promosso dal Tribunale della Rota Romana*: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/november/documents/papa-francesco\\_20171125\\_corso-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171125_corso-rotaromana.html)

de conceptos y lenguaje jurídico: términos de significación incierta o ambigua o equívoca; términos a los que en unos lugares se les da un sentido y en otros lugares otro sentido; repeticiones sin total coordinación o coherencia entre ellas; lagunas o vacíos que me han obligado a hacerme demasiados planteamientos sin que la normativa contenida en el M.P. me haya ayudado a tener seguridad de haber acertado en la respuesta que les he dado a estos planteamientos; las oscuridades de ciertos textos me han puesto en la situación de tener que hacer verdades malabarismos para interpretarlos. La mezcla de Criterios fundamentales, cánones y reglas procesales crea a veces desorientación y confusión»<sup>62</sup>.

Mons. Alejandro Arellano Cedillo, Prelato Uditore della Rota Romana, si è così espreso: «Desde mi punto de vista, la iniciativa del Papa Francisco hunde sus raíces en varias motivaciones: motivaciones de carácter histórico-político no separadas de las de carácter práctico. Desde el punto de vista histórico, la Iglesia siempre ha prestado una atención particular al proceso matrimonial canónico. Es el más utilizado: los procesos penales y contenciosos constituyen una parte mínima de la actividad judicial de la magistratura eclesiástica. Por tanto, el proceso matrimonial es tan importante para la vida de la Iglesia y de los fieles que no sólo los Papas, sino incluso los soberanos católicos de la Europa moderna han intervenido en ellos»<sup>63</sup>.

Debemos reconocer que la iniciativa del Papa Francisco ha estado motivada por la celebración del Sínodo de los Obispos sobre el matrimonio y la familia. Tampoco puede excluirse que en el fondo de esta novísima iniciativa legislativa está la convicción de que la *Dignitas connubii* no ha logrado ofrecer una respuesta correcta a las exigencias señaladas por la doctrina y la jurisprudencia<sup>64</sup>. No cabe duda de que la *Dignitas connubii* ha tenido el mérito de ayudar a los operadores del derecho a realizar procesos correctos, especialmente des-

<sup>62</sup> GARCÍA FAÍLDE, J. J., *Nuevo Tratado de Derecho Procesal Canónico (Código de Derecho Canónico, Instrucción "Dignitas Connubii"*, M.P. "Mitis Iudex Dominus Iesus", Madrid 2017. 758.

<sup>63</sup> «Un intento de codificación limitada a la materia matrimonial, cuando aún el Código estaba lejano y la materia canónica dispersa en una variedad de fuentes de difícil acceso, se realizó en Austria, después del Concordato de 1855, por parte de Francisco José de Asburgo-Lorena (véase DALLA TORRE, G., *La Instructio austriaca pro iudiciis ecclesiasticis imperii austriaci quoad causas matrimoniales*, in PICARDI, N. – GIULIANI, A. [ed.], *Ordinanza della procedura civile di Francesco Giuseppe* [1895] [Testi e documenti per la storia del processo], Milano 2004. 345ss). Recordemos que a la iniciativa imperial siguió, quince años más tarde, en 1907, una iniciativa de la Congregación del Concilio, que, sin embargo, no tocaba la materia procesal, ya que sólo se trató de disposiciones sobre la forma de la celebración. (Decr. *Ne temere* [2 aug. 1907], precedido por la Constitución *Provida*, del 18 de enero de 1906, del papa Pío X)».

<sup>64</sup> «Han sido muchos los autores que en el siglo pasado se han planteado el problema de la necesidad de reforma del proceso matrimonial, indicando algunas propuestas concretas, como por ejemplo, en un área cultura española, Manuel Calvo Tojo, *Sugerencias para facilitar y agilizar los procesos matrimoniales canónicos*, in F.R. Aznar (ed.), *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del foro* 11, Salamanca 1994, 439-445».



de el punto de vista procesal. Sabemos que no siempre la magistratura eclesiástica está altamente cualificada para desarrollar la función judicial: hay áreas católicas donde la vastedad de territorios y la escasez de operadores cualificados constituyen el origen de procesos sumarios, con graves carencias en el ámbito del derecho sustantivo y procesal. La Rota Romana, en este sentido, es un observatorio privilegiado de estos fenómenos. Tampoco faltan, en nuestra vieja Europa, áreas más o menos extensas que padecen la escasez y necesaria preparación de los operadores del derecho. Desde este punto de vista, la *Dignitas connubii* ha ayudado en la realización de procesos correctos, aun sin una magistratura siempre a la altura de su función»<sup>65</sup>.

La Prof.ssa Carmen Peña García ha osservato: «In effetti, la riforma processuale derivante da questo contesto sinodale (n.d.r. cioè, le due Assemblee sinodali) non si limita all'obiettivo – esplicitato nel Sinodo e certamente lodevole e necessario – *di rendere più agili e accessibili i processi canonici di nullità*; la riforma, più ambiziosa, ha come obiettivo principale quello di realizzare “una conversione pastorale delle strutture ecclesiastiche”<sup>66</sup>, che metta in evidenza non solo il *senso profondamente pastorale dei processi di nullità e il ruolo rilevante del Vescovo in essi*, ma che valorizzi anche la dimensione missionaria dell'attività giudiziaria nella Chiesa»<sup>67</sup>.

«In questo senso, la riforma, al di là del contesto sinodale in cui è nata e delle specifiche finalità che si è prefissata, riflette e si collega con un interesse ricorrente di Papa Francesco, come indicato dal Prof. Arroba Conde, già rivelato nella sua programmatica esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (d'altronde più volte citata nei documenti sinodali), quello di non perdere mai di vista l'ineluttabile missione evangelizzatrice della Chiesa, che esige un rinnovamento delle sue strutture per soddisfare tale missione in modo più adeguato nel contesto attuale<sup>68</sup>. Infatti, risuonano nel *Mitis Iudex* – in modo molto speciale nell'introduzione e nei primi articoli delle Regole procedurali – i continui richiami di Papa Francesco ad essere una “Chiesa in uscita”, che cerchi le

<sup>65</sup> ARELLANO CEDILLO, A., *Anotaciones sobre la reforma del proceso matrimonial canonico*, Madrid 2015 (pro manuscripto) 1-2; cf. ARELLANO CEDILLO, A., *La Pastoralidad del Proceso Matrimonial Canónico*, s.d. (pro manuscripto).

<sup>66</sup> FRANCISCUS, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana* (23 ian. 2015): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150123\\_tribunale-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rotaromana.html)

<sup>67</sup> PEÑA GARCÍA, C., *Il M.P. 'Mitis Iudex' alla luce delle difficoltà sollevate dal questionario pre-sinodale e delle richieste emerse nel Sinodo sulla famiglia. Indagine pregiudiziale o pastorale, in Le "Regole Procedurali" per le cause di nullità matrimoniale – Linee guida per un percorso pastorale nel solco della giustizia, Vaticano, 2019. 11. Cf. *Diritto Canonico e Amoris Laetitia*, Città del Vaticano 2019. FRANCESCHI, H. – ORTIZ, M. A., *Ius et Matrimonium III – Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, Roma 2020. *Quaestiones Selectae De Re Matrimoniali Processuali*, Città del Vaticano 2018.*

<sup>68</sup> Cf. ARROBA CONDE, M. J., *Le proposte di snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo*, in SABBARESE, L. (ed.), *Sistema matrimoniale canonico 'in synodo'*, Roma 2015. 61-85.



persone nelle loro concrete situazioni e nelle periferie esistenziali; ad una profonda rinnovazione delle strutture, senza lasciarsi condizionare da schemi pre-determinati o dalla logica dell'autoconservazione delle stesse; a non essere una chiesa "dogana", caratterizzata da giudizi implacabili e da rigidità auto-difensiva, ma ad essere un "ospedale da campo" in cui i feriti e i bisogni vengono curati»<sup>69</sup>.

«Questa necessaria dinamica missionaria delle strutture pastorali – compresa quella giudiziaria – è forse il punto più originale della proposta pontificia. Sebbene sia esistita da molti anni, almeno tra i canonisti, una chiara consapevolezza della natura profondamente pastorale del diritto canonico e della stessa attività dei tribunali ecclesiastici, forse la sua concretizzazione nella pratica forense era alquanto sfocata. Nell'attuale riforma, al contrario, si accentua fortemente la dimensione profondamente pastorale dell'attività giudiziaria e di tutte le strutture ecclesiali, e la necessità della loro *integrazione in una dinamica missionaria*»<sup>70</sup>.

«Così viene evidenziato dal Proemio del m.p. *Mitis Iudex*, insistendo sul fatto che è proprio la "*sollecitudine per la salvezza delle anime*" ciò che muove questa riforma procedurale, che pone al centro il bisogno della Chiesa di uscire all'incontro e avvicinarsi a quei fedeli separati o divorziati che, a causa della loro situazione di vita, si ritrovano lontani dalla vita o dalla pratica ecclesiale; il Papa ricorda che "la carità e la misericordia richiedono che la Chiesa, come madre, si avvicini a quei figli che si considerano separati da lei" (Proemio), ed è lo stesso Vescovo colui che, quale capo della Chiesa diocesana, ha "il dovere di seguire con zelo apostolico i coniugi separati o divorziati che per la loro condizione di vita abbiano abbandonato la pratica religiosa", condividendo "con i parroci la sollecitudine pastorale verso questi fedeli in difficoltà" (RP, "Art. 1. *Il Vescovo in forza del can. 383 § 1 è tenuto a seguire con animo apostolico i coniugi separati o divorziati, che per la loro condizione di vita abbiano eventualmente abbandonato la pratica religiosa. Egli quindi condivide con i parroci (cfr. can. 529 § 1) la sollecitudine pastorale verso questi fedeli in difficoltà*"). Il motu proprio rivaluta fortemente l'importanza di questa missione episcopale di giudicare, non solo affidando al Vescovo l'esercizio personale della sua funzione di giudicare nella risoluzione di quelle cause che possono essere trattate con l'innovativo "*processo abbreviato*" ma, soprattutto, ricordando la sua responsabilità al momento di dover realizzare un'adeguata provvisione degli uffici coinvolti nella pastorale giudiziaria, con criteri tecnici ma anche pastorali, al cui fine, come abbiamo indicato

<sup>69</sup> PEÑA GARCÍA, C., *Il M.P. 'Mitis Iudex' alla luce delle difficoltà sollevate dal questionario pre-sinodale e delle richieste emerse nel Sinodo sulla famiglia*, 20.

<sup>70</sup> PEÑA GARCÍA, C., *Il M.P. 'Mitis Iudex' alla luce delle difficoltà sollevate dal questionario pre-sinodale e delle richieste emerse nel Sinodo sulla famiglia*, 20.

in precedenza, sono notevolmente ampliati i poteri del Vescovo in relazione alla costituzione del suo tribunale. È un serio obbligo del Vescovo diocesano organizzare la pastorale giudiziaria e il suo coordinamento con le altre strutture pastorali della diocesi, per una migliore realizzazione degli obiettivi dell'«evangelizzazione»<sup>71</sup>. «In breve, è responsabilità episcopale l'esercizio della missione di giudicare, sia personalmente sia attraverso altri. Al Vescovo corrisponde la costituzione del tribunale ecclesiastico e la nomina di persone tecnicamente preparate, con una buona formazione giuridica e con qualità umane e sensibilità pastorale, che consentano la presentazione, il tramite e la conclusione del processo di nullità e siano l'espressione di una vera azione pastorale di una Chiesa Madre. L'agire dei giudici e del tribunale ecclesiastico deve riflettere la loro vocazione pastorale, il loro orientamento al servizio e al bene dei fedeli, accogliendo – in nome del Vescovo – la vita e la sofferenza di molte persone il cui matrimonio è fallito. Questo dinamismo missionario, quel bisogno di non dover aspettare staticamente, ma di “uscire alla ricerca” dei fedeli in difficoltà, richiede a sua volta una *maggior connessione tra il tribunale ecclesiastico e le strutture pastorali diocesane*”<sup>72</sup>.

#### f. Il Processo brevior

##### Art. 5 – Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo

Can. 1683. Allo stesso Vescovo diocesano compete giudicare la cause di nullità del matrimonio con il processo più breve ogniqualvolta:

1° la domanda sia proposta da entrambi i coniugi o da uno di essi, col consenso dell'altro;

2° ricorrano circostanze di fatti e di persone, sostenute da testimonianze o documenti, che non richiedano una inchiesta o una istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità.

«L'iniziativa legislativa del Papa Francesco per rinnovare la legge processuale speciale che regge il processo di nullità matrimoniale è arrivata in un momento opportuno. La semplificazione e la celerità del processo era richiesta dai Vescovi di tutto il mondo, e la III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi aveva chiesto “la possibilità di determinare una via amministrativa sotto la responsabilità del vescovo diocesano”, e anche “un processo sommario da avviare nei casi di nullità notoria”. Mentre

<sup>71</sup> PEÑA GARCÍA, C., *Il M.P. 'Mitis Iudex' alla luce delle difficoltà sollevate dal questionario pre-sinodale e delle richieste emerse nel Sinodo sulla famiglia*, 20-21.

<sup>72</sup> PEÑA GARCÍA, C., *Il M.P. 'Mitis Iudex' alla luce delle difficoltà sollevate dal questionario pre-sinodale e delle richieste emerse nel Sinodo sulla famiglia*, 21.

la prima di queste proposte non è stata accettata, preservando così la via giudiziale per la dichiarazione della nullità, “non perché lo imponga la natura della cosa, ma piuttosto lo esiga la necessità di tutelare in massimo grado la verità del sacro vincolo”, la seconda invece è stata accolta dal Santo Padre, istituendo il processo che adesso presentiamo.

Molto probabilmente questo nuovo processo matrimoniale, chiamato “processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo”, che si aggiunge e non si sovrappone né si confonde con quelli già esistenti (l’ordinario e il documentale), è quello che suscita più curiosità, non solo per la novità, ma anche e forse specialmente perché la sua decisione è stata riservata al Vescovo»<sup>73</sup>.

«È opportuno far presente sin dall’inizio che lo stesso nome del nuovo processo (*brevior*), rende evidente che anche il processo ordinario di nullità è stato semplificato e snellito rispetto al processo precedente. Questo nuovo processo, allora, non è stato l’unico passo per velocizzare il trattamento delle cause di nullità, ma lo strumento adatto per rispondere ai fedeli che si trovino nella speciale circostanza di un caso di nullità evidente, pertanto con una prova facile da reperire e irrefutabile, e allo stesso tempo senza il pericolo di conflittualità tra le parti.

Il Proemio del Motu proprio *Mitis Iudex* enumera i criteri fondamentali della riforma, e tra questi emerge chiaramente la centralità del Vescovo nell’esercizio del servizio pastorale della giustizia attraverso il suo intervento diretto, come pastore e capo nella sua Chiesa. Infatti, perché diventasse più visibile il luogo centrale del Vescovo nella dimensione giudiziale della potestà di governo nella sua diocesi, questi dovrà offrire un segno della conversione delle strutture della sua Chiesa particolare. Potrà il Vescovo servirsi degli strumenti della Curia nell’esercizio di questo ministero, ma allo stesso tempo dovrà disporsi a un suo esercizio personale per quanto

<sup>73</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati, e il nuovo processo “più breve davanti al Vescovo*, in <http://www.awbunge.com.ar/Due-processi-rinnovati-uno-nuovo.pdf>. 7-8. BUNGE, A. W., *Natura e particolarità del processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, in *Quaestiones Selectae De Re Matrimoniali ac Processuali*, Città del Vaticano 2018. 71-90. Cf. anche BIANCHI, P., *Questioni legate alla scelta della via processuale nel nuovo processo di nullità matrimoniale: la evidenza del motivo di nullità (can. 1683, 2° e art. 14 RP)*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (4/2019) 455-456. ZAMBON, A., *Questioni relative al processus brevior: il libello e l’istruttoria*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (4/2018) 470-491. MONTINI, G. P., *Alcune questioni nuove circa l’appello dopo il MIDI. L’esecuzione della sentenza affermativa; il decreto esecutivo; il ruolo del giudice a quo in caso di appello controverso; la rinuncia all’appello*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (4/2018) 492-508. SAROGLIA, D., *I nuovi equilibri tra le diverse istanze nel processo più breve. L’istanza del bene dei fedeli: il ruolo dell’avvocato*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (2/2019) 215-250. ARELLANO CEDILLO, A., *Il Processo Brevior davanti al Vescovo – fasi del Processus Brevior*, Roma 2017 (pro manuscripto). ARELLANO CEDILLO, A., *La cura pastorale della Chiesa perché il matrimonio cristiano torni fecondo*, Roma 2018 (pro manuscripto).

riguarda le cause di nullità. E questo dovrà farlo in un modo speciale facendosi carico della risoluzione dei processi più brevi nella sua Chiesa particolare, previsto per i casi in cui gli argomenti a favore della nullità sono specialmente evidenti»<sup>74</sup>.

«In questi casi, come si vedrà subito, sarà il Vescovo che, contando con la dovuta consulenza, se raggiunge la certezza morale sulla nullità del matrimonio, darà la sentenza affermativa, o in caso contrario deciderà che la causa sia trattata col processo ordinario di nullità. È chiaro che questo richiederà la dedizione e il coinvolgimento personale del Vescovo in quest'ambito del suo ministero, forse lasciato solo ai suoi collaboratori, ma come ci dice lo stesso Romano Pontefice nel Proemio della nuova legge, si tratta di rispondere a "l'enorme numero di fedeli che, pur desiderando provvedere alla propria coscienza, troppo spesso sono distolti dalle strutture giuridiche della Chiesa a causa della distanza fisica o morale". E in questa risposta assume un posto speciale il personale coinvolgimento del Vescovo che, come dice anche il Papa nell'introduzione sulle Regole procedurali, "come il buon Pastore, è tenuto ad andare incontro ai suoi fedeli che hanno bisogno di particolare cura pastorale".

Questo processo, peraltro, non deve confondersi con il processo documentale, già esistente, in quanto, benché ci siano dei punti in comune, in questo caso la prova non è solo la documentale, ma si *ammette* anche la testimoniale, e soprattutto essendo il solo Vescovo che fa la sentenza, ci troviamo davanti a un nuovo processo, diverso dagli anteriori»<sup>75</sup>.

«1. – Chi: Il giudice competente

Si deve considerare, in primo luogo, quale sia il giudice competente in genere, e poi quale sia il giudice o i giudici competenti nel caso specifico.

1.1. Solo il Vescovo

Ripristinando l'antico esercizio personale fatto dal Vescovo del suo potere giurisdizionale, il Papa lo ha incaricato dell'applicazione del processo più breve per le cause in cui si accusa la nullità del matrimonio in base ad argomenti particolarmente evidenti.

Lo stesso legislatore evidenzia la ragione di questa scelta. Certamente ha pensato che nei casi di nullità evidente non è giusto sottomettere i fedeli a ritardi inutili ed evitabili, ma neppure gli è sfuggito che un processo da applicarsi con passi abbreviati avrebbe potuto mettere a rischio l'indissolubilità del matrimonio. Allora ha deciso di rimettere la decisione di queste

<sup>74</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 8.

<sup>75</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 8.

cause allo stesso Vescovo, “che in forza del suo ufficio pastorale è con Pietro il maggiore garante dell’unità cattolica nella fede e nella disciplina”.

Non c’è bisogno oggi di fare tutto il percorso storico che, per causa di circostanze, ha pian piano allontanato i Vescovi dall’esercizio diretto e personale della loro potestà giudiziale. Saranno altri e in altre sedi, a fare questo studio storico in modo documentato. Basti tener presente che questo esercizio ha avuto diverse forme, che si corrispondevano con le diverse vicende storiche e le diverse necessità dei fedeli. Oggi si sente l’urgenza di rispondere in modo sicuro, veloce ed efficace a una quantità di fedeli che si trovano nella difficoltà non solo di un matrimonio fallito, ma anche con il convincimento di una nullità che risulta dimostrabile facilmente, con prove che la fanno evidente. Perché in questi casi si possa operare senza ritardi, il Papa ha affidato nelle mani dei Vescovi diocesani il processo più breve.

È chiara la legittima scelta del legislatore, una volta ripristinata la dimensione essenzialmente diocesana della giurisdizione per le cause di nullità del matrimonio, di fidarsi nella responsabilità personale del singolo Vescovo per l’applicazione del processo più breve, coinvolgendolo personalmente nella risposta che viene chiesta oggi alla Chiesa, nelle emergenze attuali, affrontate in tutte le sue dimensioni nelle ultime due Assemblee Generali del Sinodo dei Vescovi, la III Straordinaria del 2014 e la XIV Ordinaria del 2015.

Nel contesto del *Mitis Iudex* è evidente che quando si menziona il Vescovo si fa riferimento all’ufficio capitale della Chiesa particolare, la cui figura principale è la diocesi, con a capo il Vescovo diocesano. (...) Non sembra che chi presiede la Chiesa particolare possa delegare in un’altra persona il poter giudicare con il processo più breve, a meno che non abbia una concessione speciale, da chiedersi alla Santa Sede nei casi particolari, sia per limitazioni proprie sia per l’estensione o per la grande quantità di fedeli nella diocesi»<sup>76</sup>.

## 1.2. Quale Vescovo?

«I titoli di competenza segnalati dal *Mitis Iudex* si applicano a tutte le cause di nullità del matrimonio, e perciò anche quando si applica il processo più breve davanti al Vescovo. Questi titoli sono stati ampliati e semplificati, seguendo sempre il criterio della vicinanza e della prossimità, più volte menzionato nel Motu proprio.

E quindi, il Vescovo che potrà risolvere la causa di nullità del fedele sarà quello del luogo della celebrazione del matrimonio, o il Vescovo del domicilio o quasi domicilio di una o dell’altra parte, o il Vescovo del luogo dove dovranno raccogliersi la maggior parte delle prove. Nel caso particolare del

<sup>76</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rimmovati*, 9.

processo più breve, quest'ultimo sarà, sicuramente, il titolo meno frequente, tranne che i testimoni abitino lontano dal domicilio delle parti»<sup>77</sup>.

«L'8 ottobre 2015, in una intervista con il direttore dell'Osservatore Romano, il Decano della Rota Romana e Presidente della Commissione di riforma istituita da Papa Francesco ribadiva che “ogni Vescovo deve costituire un tribunale diocesano per le nullità matrimoniali” e che la nuova legge conferisce al Vescovo “il diritto di costituire il suo tribunale diocesano”, arrivando ad affermare perentoriamente: “Cade dunque la legge che prevede i tribunali regionali, esistenti del resto soltanto in alcuni paesi”. Un mese dopo, sempre prima dell'entrata in vigore del *motu proprio*, in occasione dell'apertura dell'attività dello Studio Rotale tenuta il 5 novembre 2015, lo stesso Decano leggeva una dichiarazione formulata su espressa richiesta del Santo Padre affinché fosse “chiaramente manifestata la *mens* del supremo legislatore della Chiesa sui due *motu proprio*. In essa si ribadiva che il Vescovo diocesano” ha il diritto nativo e libero, in forza di questa legge pontificia di esercitare *personalmente* la funzione di giudice e di erigere il suo tribunale diocesano, pur prevedendo la possibilità per i Vescovi stessi di creare od aderire ad un tribunale interdiocesano “nel caso non ravvedano la possibilità nell'imminente futuro di costituire il proprio tribunale”»<sup>78</sup>.

### 1.3.1. Il Vicario giudiziale

«In condizioni ideali, il Vescovo avrà il proprio tribunale diocesano. In questo caso, il Vicario giudiziale del tribunale riceverà i libelli, e una volta abbia deciso, con le condizioni e le modalità che si spiegano sotto, l'applicazione del processo più breve in un caso determinato, si potrà andar avanti con i passi successivi.

Se il Vescovo non ha e non può nell'immediato costituire il tribunale diocesano, ma ha invece un Vicario giudiziale, sarà questo Vicario giudiziale a ricevere il libello e, in presenza delle condizioni necessarie e in conformità ai criteri del Vescovo diocesano, avvierà la causa al processo più breve»<sup>79</sup>.

«Se il Vescovo non ha nella diocesi un Vicario giudiziale, il Vescovo avrà ancora la possibilità di affiancarsi una persona qualificata (possibilmente chierico, ma anche un laico con titolo ed esperienza) della propria diocesi,

<sup>77</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 10.

<sup>78</sup> MONETA, P., *Il ruolo e la responsabilità del Vescovo Diocesano nella Riforma del Processo Matrimoniale Canonico: prassi e prospettive*, in *Le “Regole Procedurali” per le cause di nullità matrimoniale – Linee guida per un percorso pastorale nel solco della giustizia*, Città del Vaticano 2019. 58.

<sup>79</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 10.

o anche chiedere un sacerdote titolato di un'altra diocesi, che possa assistere nella decisione di indirizzare una causa al processo più breve. Nella situazione estrema di non poter contare neppure con l'aiuto di un sacerdote di un'altra diocesi, il Vescovo potrà ancora rimettere l'istruzione del processo più breve a un tribunale viciniore, in modo tale che i fedeli abbiano sempre la possibilità di contare con il proprio Vescovo decidendo la loro causa di nullità con il processo più breve. In tutti questi casi di mancanza del Vicario giudiziale nella diocesi, il libello sarà presentato al Vescovo»<sup>80</sup>.

### 1.3.2. L'istruttore

«L'istruttore, in principio nominato dal Vicario giudiziale caso per caso, sarà l'incaricato di riunire le prove nella sessione istruttoria e, una volta raccolte le difese delle parti e le osservazioni del difensore del vincolo, di consegnare la causa al Vescovo, per il suo studio e decisione.

Non si richiedono speciali requisiti, ma è evidente che l'importanza del suo compito richiama esperienza e prudenza. Niente impedisce al Vicario giudiziale di nominare se stesso come istruttore, in alcune o in tutte le cause, sempre nel rispetto del criterio della vicinanza, che inclina a nominare, per quanto sia possibile, un istruttore della diocesi di origine della causa.

Più dettagli sul compito dell'istruttore e il modo di svolgerlo si presenteranno più avanti, durante la spiegazione della dinamica del processo più breve»<sup>81</sup>.

### 1.3.3. L'assessore

«Il Vicario giudiziale deve anche nominare, per ogni causa da trattare col processo più breve, un assessore. Le condizioni degli assessori che aiutano con la loro consulenza il Vescovo nello studio del caso, prima della decisione, si presentano nei canoni sul foro competente e i tribunali.

Si dice che devono essere “di vita spechiata, esperti in scienze giuridiche o umane”, senza altre precisazioni. Questi assessori potranno essere non solo canonisti o giuristi, ma anche psichiatri, psicologi, consultori psicologici o esperti in altre discipline, secondo le necessità, conforme alla materia, di ogni causa»<sup>82</sup>.

### 1.3.4. Il difensore del vincolo e il notaio

«Essendosi conservata la via giudiziale anche nel processo più breve, “non perché lo imponga la natura della cosa, ma piuttosto lo esiga la necessità di tutelare in massimo grado la verità del sacro vincolo”, è particolarmente

<sup>80</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 10-11.

<sup>81</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 11.

<sup>82</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 11.



necessario l'intervento del difensore del vincolo. Infatti, essendo anche necessariamente concordi le parti nella richiesta della nullità, sia perché la chiedono insieme o la chiede una con il consenso dell'altra, sarà la presenza del difensore del vincolo in tutte le fasi del processo a garantire il contraddittorio, presenza per altro necessaria per la validità degli atti.

Le condizioni e le qualità del difensore del vincolo si reggono per le leggi vigenti. Allora, possono essere chierici o laici, e devono essere di integra fama, dottori o laureati in diritto canonico e di provata prudenza e sollecitudine per la giustizia.

Anche l'intervento del notaio è necessario nel processo più breve, in modo tale che dovranno ritenersi nulli tutti gli atti non sottoscritti da lui. Non si richiedono speciali qualità per il notaio, oltre alle richieste per tutti i notai della curia: "integra reputazione e al di sopra di ogni sospetto"<sup>83</sup>.

### 1.3.5. L'aiuto della Conferenza episcopale

«Le Conferenze episcopali sono state avvertite dal Sommo Pontefice del dovere di condividere la *conversione* delle strutture ecclesiastiche già richiesta nell'Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium*, rispettando assolutamente il diritto dei Vescovi di organizzare la potestà giudiziale nella propria Chiesa particolare, ma sono state anche incoraggiate a stimolare e aiutare i Vescovi per ripristinare la vicinanza tra il giudice e i fedeli. Questo acquisisce un significato speciale nell'applicazione del processo più breve, nel quale si tratta della vicinanza del fedele con il proprio Pastore che esercita in modo personale la sua potestà giudiziale in favore del bene salvifico delle proprie pecore»<sup>84</sup>.

## 2. – Quando: Le condizioni necessarie

«Le condizioni che permettono al Vescovo dare in breve tempo una sentenza di nullità con questo processo sono due, e devono essere presenti simultaneamente. In primo luogo, ci vuole la conformità di entrambe le parti per presentare la causa per tale o tali capi di nullità. Ma ci vuole anche che si tratti di una nullità evidente, che può essere provata facilmente, con prove da raccogliersi senza speciali complicazioni. Dice espressamente la norma:

“1° la domanda sia proposta da entrambi i coniugi o da uno di essi, col consenso dell'altro;

2° ricorrano circostanze di fatti e di persone, sostenute da testimonianze o documenti, che non richiedano un'inchiesta o un'istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità”<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 11.

<sup>84</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 12.

<sup>85</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 12.



### 2.1. La conformità di entrambi le parti

«Questa condizione è sufficientemente chiara. Solo c'è il bisogno di insistere che non è una condizione che possa essere considerata presunta, ma che sempre deve constare espressamente.

Sono previsti due modi diversi perché le parti manifestino la loro conformità. Primo: che la domanda di nullità sia presentata da entrambe le parti. Secondo: che la domanda di nullità sia presentata da una sola parte, ma con il consenso espresso dell'altra, tanto per quanto riguarda la stessa domanda, come per quanto al processo da applicarsi, e cioè il più breve davanti al Vescovo. Si suppone che il consenso includa anche la menzione del capo o capi di nullità per cui si accusa la validità del matrimonio»<sup>86</sup>.

### 2.2. L'evidenza della nullità

«1. Il requisito cardine è (...) che la nullità del matrimonio appaia *manifesta*, ovvero sostenuta da argomenti particolarmente evidenti, come li definisce il principio IV, prima parte, della sezione introduttiva del mp MIDI, il cosiddetto proemio al testo normativo, quello che espone i principi posti alla base della riforma.

1.1 La qualità manifesta della nullità o la sua evidenza sono concetti definiti dalla dottrina come indeterminati e particolarmente impegnativi, costituendo un presupposto processuale di non facile verifica, soprattutto *in limine litis*; concetti non definiti in diritto e la cui concreta determinazione sarebbe affidata "al ragionamento di ogni uomo razionale". Si è altresì osservato come: "La nozione di "nullità manifesta" non è determinata nel suo significato dal *motu proprio*, né da alcuna altra fonte normativa" e andrà pertanto ricostruita attraverso gli strumenti ordinari di ermeneutica giuridica»<sup>87</sup>.

«Oltre alla conformità delle parti, perché si possa applicare il processo più breve è necessario che "ricorran circostanze di fatti e di persone, sostenute da testimonianze o documenti, che non richiedano un'inchiesta o un'istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità".

Questa condizione, certo, non può essere intesa come se nel libello si dovesse trovare già in forma completa la prova della nullità. Significa invece che nel libello si devono indicare le circostanze di fatti e di persone che, provate tramite le deposizioni delle parti e dei testimoni, come anche con i

<sup>86</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 12.

<sup>87</sup> BIANCHI, P., *Questioni legate alla scelta della via processuale nel nuovo processo di nullità matrimoniale: la evidenza del motivo di nullità*, 451-452.

documenti presentati, rendano evidente e chiara la nullità del matrimonio nel caso»<sup>88</sup>.

«Normalmente queste circostanze di fatti e di persone dovranno già essere state individuate nell'indagine previa, che dovrebbe permettere di distinguere tra i casi nei quali si sospetti la possibilità di una nullità del vincolo, quelli in cui la prova sia facile e la nullità si presenti evidente.

Le Regole procedurali, del resto, hanno già indicato alcune di queste circostanze che possono rendere evidente una nullità. Questo non deve capirsi in un modo quasi automatico, come se, davanti alla presenza di alcune di queste circostanze, si potesse subito concludersi che si abbia un matrimonio nullo. Certo, *“queste circostanze di fatto non sono nuovi capi di nullità. Si tratta, semplicemente, di situazioni che la giurisprudenza ha da tempo enucleato come elementi sintomatici di invalidità del consenso nuziale, che possono essere facilmente comprovate da testimonianze o documenti di pronta reperibilità”*. Si tratta, perciò, di un utile elenco indicativo, che presenta dei casi nei quali, alla luce della giurisprudenza rotale, è possibile trovarsi davanti a nullità evidenti»<sup>89</sup>.

«Lo stesso legislatore, il 12 marzo scorso, parlando ai numerosi partecipanti di tutto il mondo nel corso di formazione sul nuovo processo matrimoniale e sulla procedura *super rato*, organizzato dalla Rota Romana, dopo il discorso scritto, continuava dicendo a voce:

*“Un mese fa ho ricevuto una chiamata telefonica di un Vescovo, non dall'Italia. Mi disse: “Sono in difficoltà perché c'è una ragazza che era sposata, io credevo soltanto civilmente, invece era anche sposata in chiesa e poi divorziata; e ora tutto è preparato per il matrimonio da celebrare tra quindici giorni. Adesso lei mi dice: “Io mi sono sposata in chiesa, perché ero incinta e i genitori mi hanno detto di farlo, poi il matrimonio è subito fallito e l'anno dopo ho divorziato”*.

*“Mi dica Padre Santo - mi ha detto questo Vescovo - cosa devo fare?” Io ho risposto “hai fatto qualcosa?” “Sì, mi ha risposto, ho parlato con i genitori e mi hanno detto che è vero. Che loro hanno forzato questo matrimonio”*.

*Ho detto a questo Vescovo: “Chiama un sacerdote della tua diocesi che sia esperto in diritto canonico, che sia giudice e che ti aiuti. Chiama un altro anch'egli esperto in diritto canonico, e che funga da difensore del vincolo. E poi tu decidi la nullità, se le cose stanno così. Tu sei il giudice”. E così ha fatto.*

<sup>88</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 12.

<sup>89</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 12-13.

*Ci sono casi così chiari, chiari con tutte le testimonianze, che possono essere decisi col processo brevior, nel quale il Vescovo giudichi, sempre coadiuvato dal Vicario giudiziale o da altro istruttore, anche laico, dall'assessore, e sempre presente il difensore del vincolo*".

Per evitare possibili confusioni o malintesi, è opportuno presentare almeno una breve spiegazione di queste circostanze e il modo in cui possono essere indicative dell'evidenza di una nullità matrimoniale, tenendo conto sin dall'inizio che nessuna di loro può per se stessa essere sufficiente per considerare applicabile il processo più breve, ma solo in quanto provochino l'evidenza della nullità, che dovrà essere provata come sempre, in particolare con le deposizioni e i documenti, oltre al già asserito consenso di entrambe le parti per l'applicazione di questo processo con sentenza del Vescovo»<sup>90</sup>.

«Prima di tutto, nessuno si deve scandalizzare perché sia stato usato un elenco indicativo di circostanze che possano indicare casi di possibili nullità evidenti, come si fa nel già citato articolo 14 § 1 delle Regole procedurali. Ci sono altri testi, anche nei canoni del Codice, che hanno utilizzato elenchi indicativi. Basti citare il canone 1741, quando presenta le possibili cause per la rimozione di un parroco: "Le cause, per le quali il parroco può essere legittimamente rimosso dalla sua parrocchia, sono principalmente queste: ...". Vediamo adesso queste circostanze:

a) *Quella mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà*. In questo caso, la causa della nullità non è la mancanza di fede in quanto tale, ma una mancanza di fede tale che, nel caso particolare, può essere capace di portare uno o entrambi i coniugi ad escludere qualche elemento o proprietà essenziale del matrimonio, o a errare su di essi, in modo tale che questo errore determini la volontà dei nubendi, decidendoli a sposarsi.

Si dovrà, pertanto, nel caso, investigare e ponderare il concreto ed effettivo influsso della mondanità della cultura contemporanea in uno o entrambi i coniugi, di modo che nelle specifiche circostanze della loro vita, estranee o contrarie alla fede, faccia sì che il loro consenso non si trovi integrato nel quadro organico di un matrimonio retamente capito e autenticamente vissuto. La fede illumina l'intelligenza, e questa muove la volontà. L'assenza di fede può essere tale che, per il nubendo, assorbito dalla cultura della mondanità, non ci sia più il modo di includere nella sua volontà l'indissolubilità del matrimonio, o la fedeltà, o il bene della prole. Sarebbe il caso di un vizio di origine del consenso per mancanza della valida intenzione (si-

<sup>90</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rimosati*, 13.

mulazione o esclusione), o per un grave errore nella comprensione del matrimonio stesso, errore tale da determinarne la volontà.

Si dovrà quindi, per tanto, in questo caso, seguendo i classici mezzi di prova per questi capi di nullità, prestare la dovuta attenzione alle seguenti circostanze: a) la formazione umana e culturale delle persone (ad esempio famiglia atea o materialista), con un forte influsso della mentalità mondana; b) il contesto dei valori di fede – o la loro assenza – in cui maturò la decisione matrimoniale; c) la possibile esclusione del coniuge a causa di un soggettivismo chiuso nell'immanenza della ragione o dei sentimenti; la percezione del matrimonio come una mera forma di gratificazione affettiva passeggera che spinge i nubendi alla simulazione del consenso, cioè alla riserva mentale circa la stessa permanenza dell'unione o della sua esclusività.

b) *La brevità della convivenza coniugale*. In questo caso, è chiaro che la sola brevità della convivenza coniugale non è per se stessa una causa di nullità, ma si costituisce come un indizio forte di un possibile vizio del consenso, ad esempio a causa dell'esclusione di una proprietà essenziale (indissolubilità, unità), o qualcuno dei fini del matrimonio (*bonum coniugum, bonum prolis*).

c) *L'aborto procurato per impedire la procreazione*. Come nei casi anteriori, anche qui non è l'aborto in se stesso un motivo o capo di nullità, ma può essere un indizio forte della volontà di qualcuno dei coniugi, o di entrambi, contraria al bene della prole. Se fosse così, non sarà solo un desiderio, ma un atto positivo di volontà per evitare la prole, che si evidenzia nell'aborto procurato, una volta che si è verificata una gravidanza non voluta.

In questo caso sarà doveroso verificare, tramite le deposizioni delle parti, che l'aborto procurato sia stato voluto e promosso dalla ferma volontà di escludere la prole. La deposizione giurata di chi ha procurato l'aborto, gli indizi come ad esempio i metodi contraccettivi applicati in forma abituale, e gli amminicoli come i certificati medici, possono portare alla certezza morale che le parti, o almeno una di loro, celebrarono il matrimonio con la ferma intenzione di escludere la prole in modo perpetuo, ricorrendo all'aborto ogni volta che si producesse una gravidanza non voluta»<sup>91</sup>.

«d) *L'ostinata permanenza in una relazione extraconiugale al tempo delle nozze o in un tempo immediatamente successivo*. Questa relazione extraconiugale può essere considerata una prova evidente che permette presumere che non si sia voluto assumere l'obbligo della fedeltà coniugale, soprat-

<sup>91</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 13-14.

tutto se tramite le deposizioni delle parti e dei testimoni consti il proposito dei nubendi di non abbandonare la relazione parallela.

Diverse circostanze possono essere indicative della ferma volontà di non compiere con l'obbligo della fedeltà, come ad esempio la brevità della convivenza dopo la celebrazione delle nozze, o il rifiuto ai rapporti intimi con il proprio coniuge.

e) *L'occultamento doloso della sterilità o di una grave malattia contagiosa o di figli nati da una precedente relazione o di una carcerazione.* C'è bisogno di un occultamento doloso della sterilità o di una grave malattia contagiosa (come ad esempio l'AIDS), o l'esistenza di figli nati da una relazione precedente, o di un tempo precedente passato in carcere, e che questo occultamento sia stato fatto con la finalità di ottenere dall'altra parte il consenso matrimoniale. Si deve poter dedurre il nesso di causalità tra il dolo e il consenso matrimoniale, in modo tale che possa essere attribuita la celebrazione del matrimonio a un dolo diretto.

La sterilità, anche se dimostrata con documentazione medica idonea, per se stessa non fa nullo il matrimonio, ma può essere una qualità capace di perturbare gravemente il consorzio di vita coniugale, e può costituire, perciò, un capo di nullità, se fosse stata occultata dolosamente.

f) *La causa del matrimonio del tutto estranea alla vita coniugale o consistente nella gravidanza imprevista della donna.* Si tratta in questo caso delle nozze celebrate con un motivo assolutamente estraneo alla vita coniugale.

Deve trattarsi di una causa veramente deviata dalla vita coniugale, che evidenzia la volontà del nubendo, che intende raggiungere una finalità diversa da quelle del matrimonio, inteso come una donazione interpersonale tra i coniugi. Si riconosce, ad esempio, la volontà di simulare il consenso, nell'uomo che si vede obbligato a contrarre il matrimonio a causa della gravidanza non voluta e non pianificata dalla compagna. Deve rimanere chiaro nel caso che il nubendo escluda l'altra parte come coniuge e pretenda con il suo consenso qualcosa di ben diverso dal matrimonio, che per sua natura include la comunione di vita e l'amore tra le parti. Deve essere evidente che la volontà del nubendo non pretenda in assoluto il fine del matrimonio, ma solo una sua simulazione, senza intenzione di obbligarsi in nessun modo. Il causante della nullità si oppone a che l'apparenza del matrimonio celebrato si corrisponda con la sua effettiva sostanza.

Tra le circostanze che possono confermare la positiva esclusione del matrimonio nel caso, si possono annoverare la brevità della convivenza coniugale, l'iniziativa della separazione e il divorzio intrapreso dal simulante,

così come la stessa introduzione del processo canonico chiedendo la dichiarazione della nullità del matrimonio»<sup>92</sup>.

g) *La violenza fisica inferta per estorcere il consenso*. In questo caso, dovrà essere dimostrato con prove inespugnabili e in modo concludente che la violenza perpetrata contro il coniuge è stata inflitta direttamente con lo scopo di obbligarlo a prestare il consenso matrimoniale. Perciò dovrà essere investigata la condizione di libertà o assenza di libertà nei coniugi rispetto a qualsiasi coazione esterna. Si deve verificare se alla base del consenso esiste un atto umano reale, nato dall'intelligenza e dalla libera volontà del coniuge. Qualsiasi violenza fisica perpetrata contro un coniuge, in realtà, rende nullo il matrimonio, perché la volontà obbligata dalla violenza non ha nessun valore, giacché i fedeli devono essere liberi al momento di scegliere lo stato di vita.

Perché in un caso come il descritto sia possibile applicare il processo più breve davanti al Vescovo, deve essere evidente tramite le prove proposte, che non ci sia stata la libertà personale del nubendo, o c'era stata ma molto limitata, a causa di una pressione esterna allo stesso nubendo (ad esempio, la violenza fisica da parte dei genitori o altri familiari, per causa di una gravidanza), e che ciò sia documentato (ad esempio con i certificati medici, gli atti della sicurezza pubblica emessi per certificare la violenza subita in data vicina alla celebrazione del matrimonio; le deposizioni delle parti e dei testimoni credibili, come il celebrante delle nozze).

Iniziando dalle conclusioni dell'indagine pastorale o pregiudiziale, il Vicario giudiziale valuterà la sufficienza delle prove presentate per arrivare alla certezza morale necessaria circa la realtà e la verità del caso presentato per l'applicazione del processo più breve davanti al Vescovo»<sup>93</sup>.

«h) *La mancanza di uso di ragione comprovata da documenti medici*. In questo caso si deve arrivare, tramite i documenti medici o scientifici incontrovertibili (come ad esempio cartelle cliniche, perizie mediche, ecc), a una certezza senza ombre né dubbi sulla nullità del matrimonio, tramite argomenti che portino all'evidenza dell'incapacità del soggetto per mancanza del sufficiente uso di ragione.

È chiaro, la prova tramite documenti medici, soprattutto perizie psicologiche e psichiatriche, non è facilmente incontrovertibile, anzi, si prestano facilmente a discussione ed obiezioni. Il linguaggio delle scienze psicologiche non è come quello della matematica. Per questo motivo, sembra più applicabile il processo più breve davanti al Vescovo ai casi per mancanza di sufficiente uso di ragione (contemplato nel canone 1095, 1°), che alle cause

<sup>92</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 15.

<sup>93</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 15-16.

che accusano la validità del matrimonio per difetto di sufficiente discrezione di giudizio o incapacità ad assumere gli obblighi essenziali del matrimonio (canone 1095, 2°-3°), giacché in questi ultimi casi la valutazione della prova periziale può arrivare ad essere molto complessa.

Infine, e prima di entrare nelle diverse tappe del processo, bisogna ribadire che le condizioni necessarie per applicare il processo più breve davanti al Vescovo devono applicarsi in un modo equilibrato, che ci allontani dai due estremi che ci porterebbero fuori dal buon servizio che i fedeli hanno diritto di aspettarsi da una Chiesa cosciente dei loro bisogni, e fedele alla sua missione.

Da una parte, si andrebbe fuori strada se si pretendesse risolvere tutte le cause di nullità con il processo più breve. Ma, dall'altra parte, si andrebbe anche fuori strada se in modo sistematico si negasse a tutti i fedeli la possibilità del processo più breve, considerando prima di ogni analisi del caso particolare, che non esistono nullità evidenti, perché tutti i casi sono difficili»<sup>94</sup>.

### 3. – Come: Le tappe del processo (breviore)

«Faremo adesso il percorso tipico del processo più breve per la dichiarazione della nullità di un matrimonio, fermandoci specialmente nelle sue particolarità, e cioè nei suoi aspetti più nuovi.

#### 3.1. L'introduzione della causa

Lo scritto di domanda, comunemente chiamato libello, da presentarsi al Vicario giudiziale o nel suo difetto direttamente al Vescovo competente, oltre agli elementi comuni a tutti i libelli, indicati nel canone 1504, deve includere:

1° Una esposizione breve, integra e chiara dei fatti sui quali si fonda la domanda;

2° Un elenco delle prove che possano essere immediatamente raccolte dall'istruttore, senza ulteriori o speciali difficoltà;

3° I documenti che fungeranno come prova nella causa.

Se il libello fosse stato introdotto da una parte senza la richiesta del processo più breve, ma il Vicario giudiziale ritenesse possibile l'applicazione di questo processo, non si dovrebbe limitare a notificare il libello all'altra parte e al difensore del vincolo, ma dovrebbe anche invitare la parte che non ha firmato il libello originale a esprimersi sulla sua volontà di associarsi alla domanda e a partecipare del processo. In caso affermativo, deve anche chiedere, se fosse il caso, alle parti, di integrare il libello con tutti gli elementi richiesti per il processo più breve, in modo che si abbia l'esposizione breve,

<sup>94</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rimovati*, 16.

integrata e chiara dei fatti sui quali si fonda la domanda, e l'elenco delle prove che possano essere immediatamente raccolte dall'istruttore.

Il Vicario giudiziale che ha ammesso il libello, o chi fa le sue veci, come detto sopra, in un solo decreto deve:

- a) determinare la formula del dubbio;
- a) nominare l'istruttore e l'assessore;
- b) citare le parti, il difensore del vincolo e i testimoni, per la sessione di raccolte delle prove, da celebrarsi entro il termine di trenta giorni.

L'evidenza della nullità, una delle condizioni necessarie per avviare il processo più breve, dovrebbe corrispondersi con una formula del dubbio semplice e lineare, con uno o eventualmente due capi di nullità, e in questo caso convergenti.

Il Vicario giudiziale, come si è già detto, può nominare se stesso come istruttore, ma per quanto possibile, nomini uno che sia della stessa diocesi di origine della causa»<sup>95</sup>.

### «3.2. L'istruzione e la discussione della causa

Se le parti non hanno ancora presentato gli argomenti per l'interrogazione di loro stessi e dei testimoni, hanno la possibilità di farlo, con almeno tre giorni di anticipo alla sopraddetta sessione.

Lo stesso vale per il difensore del vincolo, in quanto anche lui è "parte" nel processo, anzi parte pubblica. Questo permetterà all'istruttore preparare gli interrogatori che effettivamente saranno fatti, integrando quanto sia necessario ed evitando ripetizioni inutili.

Una particolarità dell'istruttoria nel processo più breve, a conseguenza della sessione possibilmente unica, consiste nella possibilità della presenza non solo degli avvocati, ma anche delle parti, nell'escussione delle altre parti e dei testi, a meno che particolari circostanze portino all'istruttore a decidere diversamente. Questa disposizione si giustifica facilmente considerando la concordia delle parti nella presentazione della causa di nullità, e nella sua evidenza.

Nella sessione istruttoria, le risposte delle parti e dei testimoni saranno trascritte dal notaio, sotto indicazione dell'istruttore, ma dovrà farlo sempre in modo sommario, e solo per quanto riguarda la sostanza della causa e sia utile per risolverla, rispondendo al dubbio presentato sulla validità del matrimonio. Solo nel caso che non fosse possibile svolgere l'istruttoria in una sola sessione, l'istruttore potrà determinare che siano più di una, tenendo conto sempre della natura più breve di questo processo.

Finita la raccolta delle prove, e senza che ci sia il bisogno di una sua esplicita pubblicazione (perché le parti, e i suoi avvocati se partecipano nel

<sup>95</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 16-17.



processo, sono stati presenti nella sessione), l'istruttore deve fissare il termine di quindici giorni entro i quali il difensore del vincolo deve presentare le sue osservazioni, e le parti possono presentare le loro difese. È chiara la differenza, dovuta alla diversa posizione nel giudizio: per il difensore del vincolo è un obbligo, giacché il suo è l'ufficio pubblico di difesa del bene pubblico, mentre per le parti è un diritto, che permette spiegare ancora, se fosse necessario, le ragioni esposte nel libello, e provate nella sessione istruttoria, a favore della dichiarazione della nullità»<sup>96</sup>.

### «3.3. La decisione della causa

Il Vescovo diocesano che deve pronunciare la sentenza si determina tramite il luogo in base al quale è stata stabilita la competenza del tribunale, conforme al canone 1672, anche nel caso della causa istruita da un tribunale interdiosesano. Se fossero più di uno, si dovrà privilegiare, per quanto possibile, il principio della prossimità tra le parti e il giudice.

Tenendo conto i criteri esposti nel proemio e il testo della norma, nonché le Regole procedurali, non sembra che questa sentenza possa essere delegata. Questo processo è stato affidato al Vescovo come ufficio capitale della Chiesa particolare. Se si pensasse in questa delega a uno o diversi Vescovi ausiliari di una diocesi molto grande, con una grande quantità di fedeli, sembra che si debba chiedere una facoltà speciale alla Santa Sede.

L'istruttore deve consegnare al Vescovo gli atti della causa. Dopo un primo studio, il Vescovo deve consultare sia l'istruttore sia l'assessore, insieme o in riunioni separate. Sarebbe utile che, sia l'istruttore sia l'assessore, consegnino per iscritto le loro osservazioni, e nella riunione con il Vescovo si dispongano a chiarire tutti gli aspetti o dubbi da lui sollecitati.

Nella ponderazione delle prove, il Vescovo dovrà tener uno sguardo penetrante ma positivo sulla confessione giudiziale e le dichiarazioni delle parti, che sostenute da eventuali testi sulla credibilità delle stesse, possono avere valore di prova piena, da valutarsi in relazione con tutti gli indizi e amminicoli, sempre che non vi siano altri elementi che le confutino. Dovrà tener speciale considerazione, inoltre, alla dichiarazione di un teste qualificato che deponga su cose fatte d'ufficio, o quando le circostanze di fatti o di persone lo suggeriscano, giacché possono fare fede piena.

Finalmente il Vescovo deve esaminare le osservazioni del difensore del vincolo e le difese delle parti. Se, fatto il dovuto approfondimento delle argomentazioni, il Vescovo arriva alla certezza morale della nullità del matrimonio, dovrà emanare la sentenza. Nel caso contrario, invece di una sentenza negativa (*“non constat”*), con un decreto invierà la causa al processo ordinario.

<sup>96</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rimovati*, 17.

La sentenza, contenendo la dovuta motivazione ed argomentazione, deve essere notificata alle parti al più presto, ordinariamente entro un mese dal giorno della decisione. Deve essere firmata dal Vescovo, ma questo non impedisce che la sua stesura sia da lui incaricata ad un altro, anche l'assessore o l'istruttore, o a entrambi, con le opportune indicazioni dell'argomentazione che lo hanno portato alla certezza morale sulla nullità.

Corrisponde al Vescovo stabilire, nel rispetto della volontà espressa dalle parti, il modo di pronunziare la sentenza, rispettando sempre una forma scritta. Forse si è pensato nell'opportunità, in alcuni casi e nelle condizioni anche opportune, in una pronuncia fatta con qualche formalità, anche liturgica»<sup>97</sup>.

#### «3.4. Le impugnazioni e l'esecuzione della sentenza

La sentenza del Vescovo ammette appello, benché si deva considerare che sarà un caso abbastanza raro, e si può pensare anche un tanto anormale. In primo luogo, perché la sentenza del Vescovo può essere solo affermativa, ed entrambe le parti hanno chiesto insieme, o almeno una col consenso dell'altra, la dichiarazione della nullità, e non sembra logico che siano loro ad appellare la decisione che dà ragione alla loro richiesta. In secondo luogo, perché avendo il difensore del vincolo partecipato in tutto il processo, sin dall'inizio, e anche con le sue osservazioni finali, se ci fossero state particolari difficoltà da lui presentate contro l'evidenza della nullità nel caso, il Vescovo avrebbe avuto opportunità e avrebbe dovuto fermare la causa, senza emettere la sentenza, e inviarla al processo ordinario. Il Vescovo dovrebbe arrivare alla sentenza solo nel caso di poter confutare con la sua argomentazione le osservazioni ragionevoli del difensore del vincolo. Ciononostante, nel rispetto del dovuto processo giudiziale rimane aperta la valvola di sicurezza dell'appello, anche contro la sentenza del Vescovo.

La sentenza del Vescovo diocesano si appella al Metropolita o alla Rota Romana. Se si tratta della sentenza di un Metropolita, si appella al Vescovo suffraganeo più antico nella promozione o alla Rota Romana. Se la sentenza è stata emessa da un altro Vescovo non soggetto a nessuna autorità sotto il Romano Pontefice (com'è il caso degli Arcivescovi di Arcidiocesi che non hanno diocesi suffraganee), l'appello si fa al Vescovo da lui stabilito in forma stabile o alla Rota Romana.

Se è evidente che l'appello è meramente dilatorio, il Metropolita o qualsiasi degli altri Vescovi appena accennati, o il Decano della Rota Romana se l'appello è stato presentato a questo tribunale, deve rigettarlo immediata-

<sup>97</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 18.

mente. Se, invece, l'appello è ammesso, la causa deve essere inviata all'«esame ordinario di secondo grado»<sup>98</sup>.

### «Conclusioni»

In questa relazione abbiamo avuto l'occasione di constatare che, per indirizzare nelle vie giuste e più opportune le cause di nullità matrimoniale che i fedeli presentano alla Chiesa non è sufficiente una corretta organizzazione dei tribunali, peraltro sempre necessaria. Si deve iniziare con il servizio di ausilio e orientamento che aiuti i fedeli al primo momento, anche prima di arrivare al fallimento definitivo. Questo richiede l'impegno di tutta la Chiesa particolare, nel servizio di una pastorale matrimoniale unitaria, che curi prima di tutto di aiutare le coppie a realizzare il sogno che tutti hanno avuto all'inizio, di riflettere nella propria vita, con l'aiuto della grazia, il mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa.

Una volta che la causa sia arrivata al tribunale, il Vescovo potrà servirsi degli strumenti della Curia, soprattutto del Vicario giudiziale e del tribunale, ma allo stesso tempo non potrà lasciare completamente delegata a questi uffici lo svolgimento delle risposte alle richieste dei fedeli.

Benché dovrà impegnarsi nel miglior modo possibile per avere tutte le persone preparate che ci vorranno in questo servizio, come ci è stato detto oggi, dovrà anche essere pronto a svolgere i propri compiti, non solo giudicando con la sua sentenza le cause introdotte nel processo più breve, ma anche per decidere, se ce ne fosse il caso, la via da percorrere in un caso concreto.

Abbiamo davanti agli occhi, non una legge quadro o direttiva, da applicarsi secondo criteri soggettivi, dipendenti dall'opinione soggettiva (e forse anche variabile) degli operatori del diritto, ma una legge precisa, impegnativa e obbligatoria, uno strumento concreto, al servizio del bene delle anime, «che deve sempre essere nella Chiesa legge suprema». Il servizio del Vescovo, Pastore e capo della Chiesa particolare, è pieno d'impegni, che possono apparire nel suo insieme come «impossibili» da eseguire compiutamente.

Certamente, il servizio ai fedeli è molto esigente, e questo ci spinge a scegliere delle priorità.

Si può dire, senza dubbio, che attuare la giustizia e la misericordia sulla «verità del vincolo di quanti hanno sperimentato il fallimento matrimoniale», chinandosi verso «i suoi figli più fragili, segnati dall'amore ferito e smarrito» riflette una priorità segnalata nelle due ultime Assemblee del Sinodo dei Vescovi, la III Straordinaria di ottobre 2014 e la XIV Ordinaria di ottobre 2015.

<sup>98</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinvolti*, 18-19.

Il Signore illumini tutti i Vescovi in questo urgente servizio rivolto ai fedeli, e a noi, “servi inutili”, ci permetta di essere strumenti adeguati per aiutare i Vescovi a rispondere con prontezza a questo bisogno, dato che giustamente per il servizio dei fedeli sono stati chiamati al ministero apostolico»<sup>99</sup>.

### «III.– Il processo documentale

Con questo processo, il Vescovo determinato secondo il canone 1672, o il rispettivo Vicario giudiziale o il giudice designato nel caso, tralasciate le solennità del processo ordinario, possono dichiarare la nullità del matrimonio, se tramite un documento non soggetto ad alcuna obiezione o eccezione, consta con certezza dell’esistenza di un impedimento dirimente, o del difetto di forma canonica, purché consti con uguale certezza che non è stata concessa la dispensa. Questo processo si applica anche quando allo stesso modo consta l’assenza di un mandato valido dato al procuratore che ha celebrato il matrimonio a nome di un’altra persona.

La decisione di applicare a una causa il processo documentale corrisponde al Vescovo diocesano o al Vicario giudiziale competente conforme al canone 1672.

Il Difensore del Vincolo o la parte che si consideri pregiudicata possono appellare al giudice di secondo grado. Nel trasmetterli gli atti, lo si dovrà avvertire per scritto che si tratta di un processo documentale.

Il giudice di seconda istanza, con l’intervento del Difensore del Vincolo e dopo aver sentito le parti, decide se conferma la sentenza, o se si debba procedere nel caso con il tramite ordinario. In questo caso, rimanda la causa al tribunale di prima istanza»<sup>100</sup>.

## CONCLUSIONE

La *salus animarum* è e sarà sempre la guida e l’obiettivo di ogni processo di nullità matrimoniale nella Chiesa. Ricordiamo ancora la preoccupazione pastorale di Papa Francesco, espressa nel discorso al Tribunale della Rota Romana, in occasione dell’inaugurazione dell’anno giudiziario del 2015:

«Vorrei dunque esortarvi ad un accresciuto e appassionato impegno nel vostro ministero, posto a tutela dell’unità della giurisprudenza nella Chiesa. Quanto lavoro pastorale per il bene di tante coppie, e di tanti figli, spesso vittime di queste vicende! Anche qui, c’è bisogno di una *conversione pasto-*

<sup>99</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 19-20.

<sup>100</sup> BUNGE, A. W., *I due processi di nullità rinnovati*, 7.

*rale* delle strutture ecclesiastiche (cfr *ibid.*, 27), per offrire l'*opus iustitiae* a quanti si rivolgono alla Chiesa per fare luce sulla propria situazione coniugale.

Ecco la difficile missione vostra, come di tutti i Giudici nelle diocesi: non chiudere la salvezza delle persone dentro le strettoie del giuridicismo. La funzione del diritto è orientata alla *salus animarum* a condizione che, evitando sofismi lontani dalla carne viva delle persone in difficoltà, aiuti a stabilire la verità nel momento consensuale: se cioè fu fedele a Cristo o alla mendace mentalità mondana. A questo proposito il beato Paolo VI affermava: “Se la Chiesa è un disegno divino – *Ecclesia de Trinitate* – le sue istituzioni, pur perfettibili, devono essere stabilite al fine di comunicare la grazia divina e favorire, secondo i doni e la missione di ciascuno, il bene dei fedeli, scopo essenziale della Chiesa. Tale scopo sociale, la salvezza delle anime, la *salus animarum*, resta lo scopo supremo delle istituzioni, del diritto, delle leggi” (Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17 settembre 1973: *Communicationes* 5 [1973], p. 126)»<sup>101</sup>.

E nel discorso alla Rota Romana il 22 gennaio 2016, il Romano Pontefice ricordava la necessità di attuare la misericordia di Dio nelle famiglie ferite dal peccato: «Accanto alla definizione della Rota Romana quale *Tribunale della famiglia*[1], vorrei porre in risalto l'altra prerogativa, che cioè essa è il *Tribunale della verità del vincolo sacro*. E questi due aspetti sono complementari. La Chiesa, infatti, può mostrare l'indefettibile amore misericordioso di Dio verso le famiglie, in particolare quelle ferite dal peccato e dalle prove della vita, e insieme proclamare l'irrinunciabile verità del matrimonio secondo il disegno di Dio. Questo servizio è affidato primariamente al Papa e ai vescovi»<sup>102</sup>.

*Manuel Saturino DA COSTA GOMES*  
*Prelato Uditore del*  
*Tribunale Apostolico della Rota Romana*

<sup>101</sup> FRANCISCUS, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana* (23 ian. 2015): [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150123\\_tribunale-rotaromana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rotaromana.html)

<sup>102</sup> FRANCISCUS, *Discorso del Santo Padre Francesco in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana* (22 ian. 2016): [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco\\_20160122\\_anno-giudiziario-rotaromana.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160122_anno-giudiziario-rotaromana.html)



Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**PASTORAL LEGISLATION OF POPE FRANCIS:  
NEW NORMS ON TEACHING AND SANCTIFYING MISSION  
SINCE 2013**

INTRODUCTION; I. THEMES AND DOCUMENTS; II. CATHOLIC EDUCATION AND ECCLESIASTICAL UNIVERSITIES OR FACULTIES; III. INTER-CHURCH (SEE COMMENT BELOW) QUESTIONS OF BAPTISM; IV. THE HOLY EUCHARIST, 1. *Material of the Holy Eucharist*, 2. *Interpretation of the Amoris laetitia Chapter VIII*; V. ONGOING FORMATION OF CONFESSORS; VI. LITURGICAL TEXTS, ACTS AND FEASTS; VII. ECCLESIASTICAL BURIAL; VIII. SUPERVISION OF SHRINES AND CESSATION OF THE PONTIFICAL COMMISSION *ECCLESIA DEI*; CONCLUSION

KEYWORDS: Pope Francis; papal legislation; teaching and sanctifying mission; ecclesiastical universities and faculties; *Veritatis gaudium*; *De concordia inter Codices*; *Amoris laetitia Chapter VIII*; ecclesiastical burial

## INTRODUCTION

On May 31<sup>st</sup> – June 1<sup>st</sup> 2018 the *Université la Sagesse*, in Beirut (Lebanon), organized an international canon law conference, entitled: “François, Législateur” (Francis the legislator).<sup>1</sup> The conference was distributed into four sessions and the first of them dealt in general with Pope Francis’ legislative activity (explained by Boris Bernabé from Paris, Manuel Jesús Arroba Conde from Rome, and Patrick Valdrini from Paris)<sup>2</sup>. Nevertheless, the last session was dedicated to the evaluation and originality of Pope Francis’ legislation, with particular emphasis on the Orthodox – Catholic relations, the application of mercy – ‘misericordia’ – within the canonical system, and the interpretation of synodality (i.e. Grégoir Papatomas from *Institut Saint-Serge*, Bruno Gonçalves from Paris, and Cédric Burgun, also from Paris)<sup>3</sup>. Elie Raad and Lu-

<sup>1</sup> Colloque International Universitaire organisé en collaboration avec la Faculté de Droit Canonique de l’Université La Sagesse de Beyrouth et la Faculté de Droit Canonique de l’Institut Catholique de Paris au thème: *François, Législateur*. Salle des conférences de l’Université La Sagesse (Tahwita – Furn El Chebbak) Jeudi 31 mai et Vendredi 1<sup>er</sup> juin 2018.

<sup>2</sup> BARNABÉ, B., *Le Pontife romain législateur; notions génériques et approches historiques*; ARROBA CONDE, M. J., *Textes et contextes: l’intention législative du pape François*; VALDRINI, P., *Le modus procedendi de l’élaboration de la norme législativesous le pontificat du pape François*.

<sup>3</sup> PAPATHOMAS, G., *Regard orthodoxe sur l’œuvre législative du pape François*; GONÇALVES, B., *La misericorde comme clef de lecture des normes du pape François l’exemple des relations*

dovic Danto summarized the results of these significant considerations, pointing out the novelty of Pope Francis' legislation as compared with the previous pontificates.<sup>4</sup> This novelty – according to the above-mentioned experts – is not something new within the Catholic disciplinary texts, rather a modification of emphases within the canonical system.<sup>5</sup> This is that appearance what can we see in the fields of the teaching and sanctifying mission of the Church, since March 13<sup>th</sup> 2013.

In the following part, I would like to give an overview on the last almost seven years' new disciplinary sources which have formed the current canon law of these particularly important activities of the Church<sup>6</sup> regarding the themes of Book III and IV of the Code of Canon Law, except Book IV Title VII (marriage).

## I. THEMES AND DOCUMENTS

Within the afore-mentioned two Books we can find the ministry of divine word (Cann. 756-780), the missionary action of the Church (Cann. 781-792), Catholic education (Cann. 793-821) – including schools, Catholic universities, other higher educational studies, and ecclesiastical universities –, Sacraments (Cann. 840-1054), other acts of divine worship (Cann. 1166-1204), and the theme of sacred places and times (Cann. 1205-1253). Based on this thematic I can list twenty different documents, which were promulgated by different authors (the Holy Father himself, or by his initiative some Congregations) and in different genres. This new legislation has introduced changes, modifications, or only further official affirmations regarding the Catholic education and ecclesiastical universities or faculties; inter-Church questions of baptism; material of the Holy Eucharist; interpretation of the *Amoris Laetitia*, Chapter VIII on the distribution of Holy Eucharist to those who are living in undispensed status; ongoing formation of confessors; liturgical texts, acts and feasts; ecclesiastical burial; supervision of shrines; and cessation of the Pontifical Commission *Ecclesia Dei*.

---

*avec la Fraternité saint Pie X; BURGUN, C., L'œuvre législative du pape François fait-elle grandir la synodalité dans l'Église catholique?*

<sup>4</sup> RAAD, E. – DANTO, L., *Conclusion des travaux et remerciements* (Beyrouth, 1<sup>er</sup> juin 2018).

<sup>5</sup> Cf. e.g., ARROBA CONDE, M. J., *Las mens legislatoris dans la dimension juridique de la réforme du Pape François*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis* 100 (2019) 73-90.

<sup>6</sup> In detail, cf. SABBARESE, L. (a cura di), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Città del Vaticano 2019.



## II. CATHOLIC EDUCATION AND ECCLESIASTICAL UNIVERSITIES OR FACULTIES

Already on October 8<sup>th</sup> 2015 Pope Francis promulgated a chirography *Sono grato*<sup>7</sup>, wherein he established a new foundation, entitled *Gravissimum Educationis*. The primary goal of this juridical person is the improvement of the Catholic education around the world, particularly the scientific and cultural elements of that.

The new fundamental law for the ecclesiastical universities and faculties<sup>8</sup> is one of the most important and essential legislative works of Pope Francis. This apostolic constitution was dated on December 8<sup>th</sup> 2017, and promulgated on January 19<sup>th</sup> 2018 with the initial words *Veritatis gaudium* (Joy of Truth)<sup>9</sup>, replacing the almost forty years old – since April 15<sup>th</sup> 1979 – apostolic constitution *Sapientia christiana* of Pope John Paul II.<sup>10</sup> This brilliant law on ecclesiastical universities and faculties<sup>11</sup> was modified and renewed a little by Pope Francis' apostolic constitution.<sup>12</sup>

Based on the initiative of Pope Francis, the Congregation for Education promulgated an instruction, *Novis postulate* (April 29<sup>th</sup> 2018)<sup>13</sup> about canon law studies, mirrored in the new canonical process law, issuing a special diplo-

<sup>7</sup> AAS 107 (2015) 1120.

<sup>8</sup> About the historical background, cf. SZUROMI, SZ. A., *A Katolikus Egyház és az egyetemi képzés: az elmúlt tíz évszázad karakterisztikumai*, in *Communio* [Hungarian] 22 (2014) 3-13.

<sup>9</sup> FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium* (8 dec. 2017), Città del Vaticano 2018.

<sup>10</sup> IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sapientia christiana* (15 apr. 1979): AAS 71 (1979) 469-499.

<sup>11</sup> Cf. VEGA, M. S., *El regimen juridico de las universidades eclesiacas y la constitución apostolica "Sapientia christiana"*, in *Apollinaris* 53 (1980) 341-374. MARCHISANO, F., *La legislazione accademica eclesiacca. Dalla Costituzione Apostolica "Deus scientiarum Dominus" alla Costituzione Apostolica "Sapientia christiana"*, in *Seminarium* 20 (1980) 332-351. JAVIERRE, A. M., *Criterios directivos de la nueva Constitución*, in *Seminarium* 20 (1980) 353-371. DEZZA, P., *Le Facoltà di scienze sacre nel rinnovamento conciliare*, in *Seminarium* 25 (1985) 123-136. BALDANZA, G., *La teologia fondante e gli elementi costanti di Sapientia christiana. Confronti storico-critico con la Deus scientiarum Dominus (1931) e le Norme quaedam (1968)*, in *Seminarium* 44 (2004) 363-402. ASTIGUETA, D. G., *Sapientia christiana y la legislación posterior*, in *Seminarium* 44 (2004) 403-458. GROCHOLEWSKI, Z., *La facoltà teologica nell'università*, in *Seminarium* 44 (2004) 513-533. ESPOSITO, B., *L'adesione della Santa Sede al Processo di Bologna*, in *Folia Canonica* 9 (2006) 197-233. GROCHOLEWSKI, Z., *L'heritage culturel europeen qui nous interpelle*, in *Seminarium* 47 (2007) 391-401, especially 393-395. SZUROMI, SZ. A. – FERENCZY, R., *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem működése a kánonjog és a magyar jogszabályok tükrében*, in *Kánonjog* 18 (2016) 67-83, especially 76-81.

<sup>12</sup> ZANI, A. V., *Principali novità normative della Costituzione Apostolica "Veritatis gaudium". Excursus dal Concilio ad oggi*, in *Educatio Catholica* 4 (2018) 69-85; cf. SZUROMI, SZ. A. – FERENCZY, R., *Az egyházi egyetemek és fakultások működésének megújítása*, in *Kánonjog* 20 (2018) 91-98.

<sup>13</sup> AAS 110 (2018) 659-682.

ma of this program (does not give recognized licentiate in canon law), which is in force from the academic year of 2019/2020.<sup>14</sup>

*Veritatis gaudium* lists in the Preface those social and cultural changes, moreover those several normative documents of the Holy See which have been issued since 1979 when the *Sapientia christiana* was introduced for the ecclesiastical universities and faculties.<sup>15</sup> Following the traditional structure, the new apostolic constitution deals firstly with the common norms of the sacred sciences (Arts. 1-67)<sup>16</sup>, then defines the special norms concerning the concrete faculties (Arts. 68-87).<sup>17</sup> Supplying the mentioned regulations, we can find the so-called ‘final norms’ (Arts. 88-94)<sup>18</sup>; the preface to the *Sapientia christiana* (1979)<sup>19</sup>, and the *Ordinationes* to the *Veritatis gaudium*.<sup>20</sup> This last one – composed by the Congregation for Catholic Education, approved by Pope Francis on December 27<sup>th</sup> 2017 – contains the detailed instructions for the application of the apostolic constitution.<sup>21</sup>

After a circumspect analysis of the document’s Preface, also the entire contents, as compared with the earlier – 1979 – constitution, we can clearly see the very close correlation between the two documents. It supports sufficiently, that this new legislation was caused basically by the almost four-decades long experience, the promulgated new modifications to the *Sapientia christiana* during that period, moreover the erected new institutes.<sup>22</sup> It is particularly true regarding the renewal of the canon law instruction on September 2<sup>nd</sup> 2002 by the Decree *Novo Codice Iuris Canonici*<sup>23</sup> but also the foundation of Holy

<sup>14</sup> About the legal, instructional and academic circumstances, cf. ESPOSITO, B., *La Costituzione Apostolica Veritatis gaudium e le sue Norme applicative; Istruzione* Gli studi di Diritto Canonico alla luce della riforma del processo matrimoniale, in *Ius Canonicum* 60 (2020) 1-62.

<sup>15</sup> FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, nn. 1-6: 3-20.

<sup>16</sup> FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 21-35.

<sup>17</sup> FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 37-43.

<sup>18</sup> FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 44-45.

<sup>19</sup> FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, Appendice I: *Proemio della Costituzione apostolica Sapientia christiana (1979)*, 47-55.

<sup>20</sup> C. DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Normae applicative della Congregazione per l’Educazione Cattolica per la fedele esecuzione della costituzione apostolica Veritatis gaudium* (27 dec. 2017): FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 57-83. Appendice I: all’art. 7 delle Norme Applicative – *Norme per la redazione degli statuti di un’Università o di una Facoltà*, FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 84-85. Appendice II: all’art 70 delle Norme Applicative – *Settori degli studi ecclesiastici secondo il loro presente (A. 2017) ordinamento accademico nella Chiesa*, FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 86-87.

<sup>21</sup> About its comment cf. ESPOSITO, B., *La nuova costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche e le anesse norme applicative*, in *Folia Theologica et Canonica* VII (29/21) [2018] 161-210, especially 191-208.

<sup>22</sup> In detail cf. ESPOSITO, B., *La nuova costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche e le anesse norme applicative*, 163-169.

<sup>23</sup> C. DE INSTITUTIONE CATHOLICA, Decr. *Novo Codice Iuris Canonici* (2 sept. 2002): AAS 95 (2003) 281-285. Cf. ESPOSITO, B., *Il nuovo piano degli studi delle Facoltà di Diritto Canonico*, in *Il Diritto Canonico nel sapere teologico. Prospettive interdisciplinari* (XXX Incontro di Stu-

See's Agency for the Evaluation and Promotion of Quality in Ecclesiastical Universities and Faculties (AVEPRO)<sup>24</sup>, and here I need to mention the introducing of the electronic data service too.<sup>25</sup> Here, I only refer to the new Statutes of the AVEPRO which have come in force on May 5<sup>th</sup> 2015, approved for five years by Card. Pietro Paroline.<sup>26</sup>

The applicative norms – which were published together with the text of *Veritatis gaudium* in the thematic order – follow the new apostolic constitution's structure, nevertheless, this structure is the same what we could find in the *Ordinationes* to the *Sapientia christiana*<sup>27</sup>. This observation is well proved by those many cross references within the new *Ordinationes* which refers to the 1979' norm, if the legislator likes to enlighten the precise meaning of the contents of the new regulation. The new *Ordinationes* expressively emphasizes – strongly recommends – the foundation of research centers, scientific reviews and collections, moreover arranging inter-faculties scholarly discourses on different levels at the faculties of sacred sciences, in order to promote the high quality scientific activity.<sup>28</sup> There is no novelty in the document as compared with the former *Ordinationes* regarding the detailed explanation of the single sacred sciences, which includes the mandatory subjects, except the contents of fundamental theology, which has got a more precise description and covers the ecumenism, the relation with the non-Christian denominations, the question of atheism, and further – linked to the contemporary cultural circumstances – problems and their answers in harmony with the teaching of the Catholic Church.<sup>29</sup>

If we compare the texts of the apostolic constitutions *Sapientia christiana* and *Veritatis gaudium*, moreover their norms of application (means: *Ordinationes*) we can clearly see, that Pope Francis – using the results of that very serious and profound official, professional and scholarly research, which has

---

dio, Passo della Mendola 30 giugno – 4 luglio 2003), Milano 2004. 257-291. NAVARRO, L., *Le Istituzioni di Diritto canonico. Dal decreto "Novo Codice" ad oggi*, in *Educatio Catholica* 2 (2016) 57-67.

<sup>24</sup> Agenzia per la Valutazione e la Promozione della Qualità nelle Facoltà Ecclesiastiche: *Lettera Circolare n.7* (Prot. 392/2005): Città del Vaticano (12 iun. 2009); *AVEPRO* (Prot. 4/2010): Città del Vaticano (22 febr. 2010).

<sup>25</sup> Cf. C. DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ordinationes*, Art. 16 n. 6: FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 61.

<sup>26</sup> SECR. STATUS, *Statuta Avepro* (5 mai. 2015): AAS 109 (2017) 296-302. About the recent initiatives cf. C. DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Lettera circolare n.2 – per la fedele esecuzione della Costituzione Apostolica Veritatis gaudium* (Prot. 1049/2019): Città del Vaticano (8 dec. 2019): n. 3 (Quality Assurance e AVEPRO).

<sup>27</sup> AAS 71 (1979) 500-521.

<sup>28</sup> C. DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ordinationes*, Art. 2: FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 57.

<sup>29</sup> C. DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ordinationes*, Art. 55 n. 1, b: FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium*, 74.

been done systematically within the universal Church by the Congregation for Catholic Education and by the AVEPRO during the last decade<sup>30</sup> – modified at few questions that apostolic constitution which had been regulated the instruction of sacred sciences long time ago, keeping in mind primarily the high expectations with respect to quality assurance and controlling systems of the modern international cooperation networks among universities. Through this way, the Holy Father has conserved the value of the *Sapientia christiana* and its crystal clear ecclesiastical scientific idea with its special methodology regarding the acquirement of the doctrinal truths and transmission of them. On the other hand, Pope Francis has improved the controlling, unifying, and centralized quality assurance function of the Church over sacred sciences, through the Congregation for Catholic Education, which is practiced for the scientific acquainting and research of the Church' teaching for the new generations.

### III. INTER-CHURCH QUESTIONS OF BAPTISM

The apostolic letter of Pope Francis, *De concordia inter Codices*, on May 31<sup>st</sup> 2016<sup>31</sup> modified the Code of Canon Law. Through this document the Holy Father has clarified the correlation between the Latin and Oriental Rite of the Catholic Church regarding the sacrament of baptism<sup>32</sup> and marriage. It was canonically and pastorally necessity, because the interactions between the faithful of Western and Eastern rites are getting more frequent in the sacramental life.<sup>33</sup> It is particularly true, if we consider the fact, that more and more Oriental Catholics (members of *sui iuris* Churches) are living in traditionally Western rite' territories.

<sup>30</sup> Cf. SZUROMI, SZ. A. – FERENCZY, R., *Kérdések az állami egyházjog köréből* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/17), Budapest 2014. 170-172.

<sup>31</sup> FRANCISCUS, Litt. Ap. M.P. *De concordia inter Codices* (31 mai. 2016): *AAS* 108 (2016) 602-606.

<sup>32</sup> Cf. MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRIGUEZ-OCAÑA, R. (dir.), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, III. Pamplona 1996. 493-496 (BLANCO, M.).

<sup>33</sup> Cf. MARTI, F., *La legislazione vigente sulla presenza di clero cattolico orientale nei territori dell'Occidente*, in *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 605-626.

#### IV. THE HOLY EUCHARIST

##### 1. *Material of the Holy Eucharist*

The Congregation for Divine Worship issued a circular letter to the bishops on the material which used for the Holy Eucharist.<sup>34</sup> This document was promulgated on June 15<sup>th</sup> 2017<sup>35</sup>, and basically repeated the former legislation regarding the bread and altar-wine.<sup>36</sup> The newly precise summary was necessary because mainly in USA several abuses have appeared, ignoring the clear definition of the material which can be used for glucose or wine intolerance. The document again defined that only the reduced glucose content is allowed material, not the entire glucose free bread. There is also a clear definition of ‘mustum’ against the artificial ‘dealcoholized’ wine.

Regarding the pandemic situation (Covid-19) the Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments issued two decrees on March 19<sup>th</sup> and 25<sup>th</sup>, giving suggestions to the bishops about celebration of Palm Sunday, The Chrism Mass, Holy Thursday – Easter Vigil of 2020.<sup>37</sup>

##### 2. *Interpretation of the Amoris laetitia Chapter VIII*

Here I refer to Pope Francis’ Apostolic letter *Recibi el escrito* (September 5<sup>th</sup> 2016) and its Appendix<sup>38</sup> (by Card. Pietro Parolin, Secretary of State) as interpretation to Chapter 8 of the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* (March 19<sup>th</sup> 2016).<sup>39</sup> This letter originally was addressed to the bishops of the Pastoral Area of Buenos Aires, interpreting their guidelines for application of the afore-mentioned Chapter on the day-to-day pastoral work, namely about the papal teaching on the pastoral care of divorced and civilly re-married faith-

<sup>34</sup> About the former – similar – regulation, cf. SC DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instr., *Inaestimabile donum* (3 apr. 1980), nr. 8: *AAS* 72 (1980) 335-336. SC DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Rescr. pert. (13 oct. 1978): *Leges Ecclesiae*, V. 7479.

<sup>35</sup> C. DE CULTU DIVINO, Epist. circularis (15 iun. 2017): *AAS* 109 (2017) 857-859.

<sup>36</sup> Cf. RADÓ, P., *Enchiridion liturgicum*, I. Romae–Friburgi–Barcinone 1966. 518-522. JUNG-MANN, J. A., *El Sacrificio de la Misa* (Missarum Sollemnia) [BAC 68], Madrid 1963. 578-587, nr. II. 32-41. ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014.<sup>5</sup> 461.

<sup>37</sup> C. DE CULTU DIVINO, Decr. *In tempo di Covid-19 (I) – (II)* [19 mart. 2020; 25 mart. 2020]: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20200325\\_decreto-intempodicovid\\_it.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20200325_decreto-intempodicovid_it.htm) (consulted: April 6<sup>th</sup> 2020).

<sup>38</sup> *AAS* 108 (2016) 1071-1074.

<sup>39</sup> About the background in detail, cf. DE VECCHI, G., *Da Humanae vitae ad Amoris laetitia. Uno sguardo al femminile*, in *Apulia Theologica. Rivista della Facoltà Teologica Pugliese VI* (2020/2) 257-273.

ful. The Holy Father expressed his satisfaction regarding the applicability of the issued guidelines by the Argentinian bishops: “This writing is very good and precisely explains the meaning of Chapter 8<sup>th</sup> of *Amoris laetitia*.” (NB. the English comments generally used the expressions of “correct”, “balanced” and “fully expressed the meaning” which are not literal translations of the papal terminology). Attached to the Spanish letter of Pope Francis can be found also the Spanish text of the bishops’ instruction and criteria to that. Moreover, a Latin rescript by Card. Pietro Parolin (*rescriptum ex audientia ss.mi*) informs about the two Spanish texts, that those are ordered by the Holy Father himself in personal audience, officially published as authentic magisterial statement (*velut Magisterium authenticum*). Reminding: Buenos Aires bishops emphasized within their issued guidelines that it was done with respect to access to Holy Communion for divorced and civilly remarried Catholics. It is not about ‘permission’ to the sacraments, but rather a ‘discernment process’ and conversion through ‘pastoral accompaniment’. They stated that this path does not ‘necessarily end’ with access to the sacraments, but may lead to other ways divorced and civilly remarried Catholics can be better integrated in the life of the Church. Pope Francis in his rescript “ex audientia,” (June 5<sup>th</sup> 2017) has decided that the above indicated two documents – as authentic Magisterial statements – had to be published on the Vatican’s home-page, and in the official review *Acta Apostolicae Sedis*.<sup>40</sup>

Therefore, the importance of *Recibi el escrito* as authentic magisterial statement enlightens a clear way on the administration of sacraments regarding the possibilities and permissibility of divorced and civilly re-married, whose marriage is invalid but it cannot be proved at ecclesiastical tribunal sufficiently. Moreover, on that, how is possible within the day-to-day pastoral life to make precise distinction between the “feeling of invalidity” and “really” invalidity. The main theme of *Amoris laetitia* is not the distribution and receiving of the Holy Eucharist, and within the topic of the family life there are so many inspiring ideas. Nevertheless, regarding the divorced and civilly re-married faithful contains significant novelty<sup>41</sup>, namely that they can receive the Sacrament of Penance and the Holy Eucharist in particular cases (see criteria 5), and the entire self-denial is not exclusively mandatory regarding these cases in the new civilly re-married life (see criteria 6). In the same time it must be emphasized, that every single personal situation has to be independently analyzed and there is no possibility to use uniformed or automatic considerations and decisions. It is wise, if on the occasion of single cases the administration of sacraments not publically happens, and the community of faithful should be

<sup>40</sup> AAS 108 (2016) 1074.

<sup>41</sup> In detail cf. TRAVERS, P. J., *Amoris Laetitia and Canon 915: a merciful return to the «letter of the law»*, I-II, in *Periodica* 107 (2018) 195-239; 107 (2018) 367-418.



constantly formed in this question. It requires ongoing formation about indissolubility of marriage together on the culture of spiritual maturity of the re-admitting (see criteria 9).

Card. Francesco Coccopalmerio, Emeritus President of the Pontifical Council for Legislative Texts, in his work “The Eighth Chapter of the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*” (2016) explains that the wounded persons are daughters of the Church which opens herself as a mother. He says: “the Church could admit to Penance and to the Eucharist faithful who find themselves in a non-legitimate union, however who fulfill two essential conditions: they desire to change the situation, but they cannot realize their desire.” Because “the Church has always been refuge of sinners.”<sup>42</sup>

Archbishop Juan Ignacio Arrieta, secretary of the Pontifical Council for Legislative Texts pointed out on December 7<sup>th</sup> 2016 about the guidelines’ account: “norms but also the concrete situations” affecting the conscience of remarried divorcees “in order to deal with a complex pastoral matter.” It “takes into account both rules and conscience, not only rules.”<sup>43</sup> Which means, that let to receive the Holy Communion for these faithful is an act of conscience, containing the objective and subjective elements together. Therefore, the correct judgement happens in conscience.<sup>44</sup>

## V. ONGOING FORMATION OF CONFESSORS

Pope Francis’ allocution “ad particeps Curriculi de Foro interno a Penitentiaria Apostolica promote” of March 17<sup>th</sup> 2017 explained<sup>45</sup> on the ongoing formation of confessors, that the constant possibility for faithful to receive the sacrament of penance is crucial in the sanctifying mission of the Church.<sup>46</sup> Therefore, at the parishes shall be offered possibility for confession at any time when it is requested by the faithful. The open confessional wherein the praying priest is waiting for penitents expresses well the open heart of God which is waiting for us.

<sup>42</sup> COCCOPALMERIO, F., *A Commentary on Chapter Eight of Amoris Laetitia* (Foreword by CUPICH, B.; transl. O’NEILL, S.), Mahwah, NJ. 2016; cf. *Zenit HSM* (February 15, 2017) [consulted: January 31<sup>st</sup> 2020].

<sup>43</sup> PENTIN, E., *The Pope’s Endorsement of Argentina’s Amoris Guidelines: What It Means*, in *National Catholic Register* (Dec. 13<sup>th</sup> 2017) [consulted: January 31<sup>st</sup> 2020].

<sup>44</sup> Cf. DE VECCHI, G., *Da Humanae vitae ad Amoris Laetitia*, 271-272.

<sup>45</sup> FRANCISCUS, Alloc. ad particeps Curriculi de Foro interno a Penitentiaria Apostolica promote (17 mart. 2017): *AAS* 109 (2017) 359-363.

<sup>46</sup> ERDŐ, P., *Egyházjog*, 475-476, 479-480.

## VI. LITURGICAL TEXTS, ACTS AND FEASTS

Pope Francis with his apostolic letter *Magnum principium* on September 3<sup>rd</sup> 2017 has modified Can. 838 which deals with official translation of liturgical books.<sup>47</sup> According to the former text the Apostolic Holy See is responsible to control the national translation of the liturgical books and approve that. The new norm gives this responsibility to the local Bishops' Conference, which was already competent to arrange the national translations and also to add to them some supplementary local – particular – rules (CIC/1983 Can. 838 §4). Based on the new law, the national Bishops' Conferences after the approbation of the translation have to send it for recognition and confirmation to the Holy See.

The Holy Father also ordered to celebrate the Sunday of Devine Word on the third Sunday in Ordinary Time, by his Motu Proprio *Aperuit illis* on September 30<sup>th</sup> 2019, which suppresses the former Holy Scripture Sunday.<sup>48</sup>

The Congregation for Divine Worship based on the direction of Pope Francis ordered with a new decree on May 1<sup>st</sup> 2013<sup>49</sup>, that without any delay is mandatory to insert into the Second and Third Eucharistic Prayers of the Roman Missal a supplement: “Saint Joseph, spouse of the Holy Virgin Mary” – means: “and with St. Joseph, her spouse”.

There are two other decisions by Pope Francis concerning different days of memorial. The first one is the memorial of Saint Mary Magdalene which has been elevated to be feast (*festum*) in the Roman General Liturgical Calendar. The Congregation for Divine Worship promulgated this decree based on the expressive request of the Holy Father, on June 3<sup>rd</sup> 2016.<sup>50</sup> The second one is ordering to dedicate Pentecost Monday as memorial to the Blessed Virgin Mary as Mother of the Church. It is also by the initiative of Pope Francis, and promulgated by the afore-mentioned Congregation on February 11<sup>th</sup> 2018.<sup>51</sup>

The Holy Father also instructed the Congregation based on his decision that in the future the so called ‘maundy’ on Holy Thursday<sup>52</sup>, besides men, women can licitly participate too. It appeared in decree *In Missa in Cena Domini* on January 6<sup>th</sup> 2016.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> FRANCISCUS, M.P. *Magnum principium* (3 sept. 2017): *AAS* 109 (2017) 967-970.

<sup>48</sup> *Directorium liturgicum secundum calendarium Ordinis Praemonstratensis, Pro anno Domini 2020*, Curia Generalitia –Roma, Ianurius 26, Domenica.

<sup>49</sup> C. DE CULTU DIVINO, Decr. *Paternas vices* (1 mai. 2013): *AAS* 105 (2013) 641-642.

<sup>50</sup> C. DE CULTU DIVINO, Decr. *Resurrectionis dominicae* (3 iun. 2016): *AAS* 108 (2016) 798-799.

<sup>51</sup> C. DE CULTU DIVINO, Decr. *Laetitiae plena* (11 feb. 2018): <http://www.vatican.va> (consulted: January 31<sup>st</sup> 2020).

<sup>52</sup> LThK<sup>3</sup> IV. 252.

<sup>53</sup> C. DE CULTU DIVINO, Decr. *In Missa in Cena Domini* (6 ian. 2016. I. 6): *AAS* 108 (2016) 192.



## VII. ECCLESIASTICAL BURIAL

In the Preface of the *Ordo exsequiarum* (June 1<sup>st</sup> 1970) is a summary of the essential teaching of the Church on ecclesiastical burial: The Church celebrates Christ's Easter Sacred Mystery during the burial service of her sons and daughters. It springs from that faithful conviction which believes that those who have baptized, through that have become one body with the died and resurrected Christ. Therefore, we believe and hope that they will resurrect with him from the dead.<sup>54</sup> Hence, the burial customs of the Catholic Church have essential bounds to the belief in the immortality of souls, resurrection of bodies, existence of Purgatory, and in the divine mercy.<sup>55</sup> Consequently, the ecclesiastical burial belongs in particular to the primary goal of the Church, which is the promotion of the salvation of souls.<sup>56</sup>

During the time when the Second Vatican Council was in session (1962-1965) on July 5<sup>th</sup> 1963 the Sacred Office promulgated a new instruction after a long debate which had concluded on May 8<sup>th</sup> 1963 about the cremation of corpse.<sup>57</sup> The legislator has introduced a fundamental change within this document, abolishing the radical rejection of discretion regarding the final will and testament on cremation. Based on this new law, if was possible to prove, that the testator persisted in the belief of resurrection of body and in the immortality of soul – even he/she required the burial in cremated form – the Church allowed the regular ecclesiastical burial.<sup>58</sup> Six years later, the Sacred Congregation for Divine Worship ordered in a decree, on August 15<sup>th</sup> 1969 – after the Second Vatican Council – the publication and promulgation of the new liturgical book with renewed rubrics of the Rites of Catholic Burial, which has come into force on June 1<sup>st</sup> 1971. This new liturgical book of burial service contains in Art. 15<sup>th</sup> of its Introduction the rules regarding the cremated corpse, which basically follow the above indicated principles and theological

<sup>54</sup> *Liturgical Book of Burial*, I. Budapest 1977. 19.

<sup>55</sup> Cf. RADÓ, P., *Enchiridion liturgicum*, I. Romae–Friburgi–Barcinone 1961. 501.

<sup>56</sup> About the disciplinary development, cf. SZUROMI, SZ. A., *Le esequie ecclesiastiche a servizio delle anime: Annotazioni circa la disciplina delle esequie ecclesiastiche cattoliche*, in *Periodica* 102 (2013) 55-65.

<sup>57</sup> *Piam et constantem christianorum consuetudinem fidelium cadavera humani Ecclesia semper fovere studuit sive ipsam communiendo opportunis ritibus, quibus inhumationis symbolica et religiosa significatio clarior appareret, sive etiam poenas comminando contra eos qui tam salutarem praxim impeterent; quod praesertim praestitit Ecclesia quoties impugnatio fiebat ex infenso animo adversus christianos mores et ecclesiasticas traditiones ab iis qui, sectario spiritu imbuti, humationi cremationem substituere conabantur in signum violante negationis christianorum dogmatum, maxime vero mortuorum hominum resurrectionis et humanae animae immortalitas (...).* *AAS* 56 (1964) 822-823.

<sup>58</sup> SZUROMI, SZ. A., *Le esequie ecclesiastiche a servizio delle anime*, 61.

explanations. Therefore, in the current disciplinary regulation is allowed Catholic burial service for those, who disposed about cremation of their corpse. Nevertheless, the new regulation still emphasizes, that “The Catholic Church prefers the burial of the deceased person in the traditional way, because Our Lord himself liked his body buried.”

The New Code of Canon Law, which has come into force on November 27<sup>th</sup> 1983 repeats in Can. 1176 that the Church “expressively recommends” the traditional form of burial of the body, however does not forbid to cremate that, except that certain case, when the testator through his/her will intended to express the rejection of the Christian dogmatic teaching.<sup>59</sup> This concept is supported by Can. 1184 §1 n. 2, which lists the prohibitions of burial services.<sup>60</sup> It is important to underline, that even the disciplinary change regarding burial of cremated corpse, it has not made change in the list of lawful burial places within the Church’ teaching. It is clear that Can. 1180, but even the Liturgical Book of Burial Service do say nothing about further burial places besides the traditional list: cemetery, church, chapel, family crypt.<sup>61</sup> Therefore, the putting of deceased’ mortal remains into the family private home, etc. – which is recently very common – cannot be recognized as canonically allowed form of giving the last honors.<sup>62</sup> The Congregation of Doctrine of the Faith has ordered therefore on August 15<sup>th</sup> 2016 by a new instruction – repeating again the defined discipline of the Church<sup>63</sup> – *that the most complete form of burial is the inhumation, however the cremation is also allowed. Nevertheless, the document emphasizes that both forms permitted only in cemetery, or cultic (sacred) place which is defined the competent authority of the Church. The Congregation prescribes that the mortal remains must be guarded at sacred places, means in cemetery, in church, or appropriate place which is assigned by the competent ecclesiastical authority.*

<sup>59</sup> CIC/1983 Can. 1176 § 3 – Enixe commendat Ecclesia, ut pia consuetudo defunctorum corpora sepeliendi servetur; non tamen prohibet cremationem, nisi ob rationes christianae doctrinae contrarias electa fuerit.

<sup>60</sup> CIC/1983 Can. 1184 § 1 – Exequiis ecclesiasticis privandi sunt, nisi ante mortem aliqua dederint paenitentiae: (...) 2<sup>o</sup> – qui proprii corporis cremationem elegerint ob rationes fidei christianae adversas (...).

<sup>61</sup> Cf. BLANCO NÁJERA, F., *Derecho funeral*, Madrid 1930. 59-66, 108-112. Rossi, G., *La “sepultura ecclesiastica” e “ius funerum”*, Bergamo 1920. 21-22, 78.

<sup>62</sup> SZUROMI, Sz. A., *Le esequie ecclesiastiche a servizio delle anime*, 62.

<sup>63</sup> C. DE DOCTRINA FIDEI, Instr. *Ad resurgendum cum Christo* (15 aug. 2016).

VIII. SUPERVISION OF SHRINES AND CESSATION  
OF THE PONTIFICAL COMMISSION *ECCLESIA DEI*

1) Pope Francis modified the competent dicastery to control the pastoral service at shrines. The apostolic constitution *Sanctuarium in Ecclesia* on February 11<sup>th</sup> 2017 transmitted the authority from the Congregation for Clergy to the Pontifical Council of New Evangelization.<sup>64</sup>

2) Finally, the Holy Father, considering the many changes during the last decades and the contemporary circumstances, ceased the *Pontifical Commission Ecclesia Dei* by his Motu Proprio *Da oltre trenta anni* on January 17<sup>th</sup> 2019. In the same time, he has authorized the Congregation for Doctrine of the Faith with every competence of those doctrinal questions which belonged to the ceased Commission.<sup>65</sup> The *Pontifical Commission Ecclesia Dei* – as well known – was established by Pope John Paul II on July 2<sup>nd</sup> 1988 for the purpose of facilitating full ecclesial communion of priests, seminarians, religious communities or other faithful who linked in different ways to the Priestly Society of St. Pius X. The faculties of the Commission were modified by Pope Benedict XVI by his Motu Proprio *Summorum Pontificum* (July 7<sup>th</sup> 2007), then also on July 2<sup>nd</sup> 2009, when the *Ecclesiae Unitatem* combined the Commission with the Congregation for Doctrine of the Faith.<sup>66</sup> This process has concluded by Pope Francis decision in 2019.

CONCLUSION

Mirrored Pope Francis' legislation in the above mentioned documents, we can make a quite clear overview on the principles and intention of the new canonical norms of the last almost seven years regarding the teaching and sanctifying mission of the Church. We can see also that novelty, which was emphasized by Elie Raad and Ludovic Danto in 2018 (see above). Pope Francis' legislation is basically a reaction on the contemporary urgent pastoral questions of the Church. These decisions – as we have seen – always reflect to the Holy Scripture, the Holy Tradition, Magisterial statements and to the former

<sup>64</sup> FRANCISCUS, M.P. *Sanctuarium in Ecclesia* (11 feb. 2017): *AAS* 109 (2017) 335-338.

<sup>65</sup> FRANCISCUS, M.P. *Da oltre trenta anni*, (17 ian. 2019): <http://www.vatican.va> (consulted: January 31<sup>st</sup> 2020).

<sup>66</sup> SZUROMI, Sz. A., *Dottrina e disciplina della Chiesa. Teoria – fonti – istituti* (Aus Religion und Recht 20), Berlin 2016. 93.

legislation of the Church while intending to offer a doctrinal and disciplinary applicable answer for imperiously arising pastoral questions in order to promote the salvation of souls of faithful.

*Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.  
Pázmány Péter Catholic University  
szuromi.szabolcs@ppke.hu*

## RECENSIONS

---



BELFIORE, G., *I processi di nullità matrimoniale nella riforma di Papa Francesco*, Studio Teologico S. Paolo – Edizioni Grafiser, Catania-Troina 2017, pp. I-IV + 188

Un giovane canonista, ma già stimato in ambito accademico e forense per l'opera che si recensisce, Gianluca Belfiore riesce a dare una lettura alla riforma processuale insieme chiara e completa.

Utilizzando gli strumenti acquisiti con i suoi pregressi studi giuridici nelle Università Italiane, che lo hanno portato a conseguire il Dottorato di Ricerca, con l'esperienza del Foro civile e della Cancelleria del Tribunale Ecclesiastico, lo scritto di Belfiore risulta fondato su un approccio spiccatamente comparatistico e uno sviluppo eminentemente pratico. Tanto gli consente di non fermarsi alla mera esegesi letterale della legge, ma di indagarne la *ratio*, la formazione e il possibile portato, anche sulla base del confronto con gli Ordinamenti giuridici civili.

L'ambito nel quale s'iscrive l'indagine è quello proprio della riforma processuale di Papa Francesco che non si caratterizza come intervento a sé stante di ordine processuale, ma s'inquadra in un'ampia considerazione della pastorale matrimoniale che trova il suo *humus* nel percorso sinodale vissuto dalla Chiesa negli anni 2015-2016.

L'autore, in tal senso, nel primo capitolo indica, con dovizia di dettagli, il percorso pre-sinodale e sinodale che ha fatto emergere il nucleo fondamentale delle problematiche relative ai processi matrimoniali e ha fatto maturare nel Supremo Legislatore la decisione di dare alla Chiesa una nuova normativa in materia. Così facendo, prende decisamente le distanze con alcune prime reazioni alla riforma e offre rilievi documentali per affermare come "(...) non una dozzina di giuristi abbiano ideato 'a tavolino' la riforma, sibbene l'Episcopato abbia dettato i criteri che, in larga parte, l'hanno informata" (p. 166).

Ha ben chiaro l'A. come la riforma processuale non costituisca "la" soluzione per quelle che il Papa chiama "famiglie ferite" (AL 79), ma, d'altronde, la considera come uno di quei passi che una Chiesa "(...) missionaria, in uscita, in prossimità (...)" (AL 230) deve compiere per piegarsi "(...) verso la pecorella smarrita e piagata (...)" (Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Ro-*

mana 1998). “(...) non c’è, infatti, una cesura fra la dimensione pastorale dell’accompagnamento delle coppie ferite e la dimensione dell’accertamento della verità del vincolo. Se, infatti, è vero che non tutti i matrimoni ‘falliti’ sono matrimoni nulli, è anche vero che nell’ambito dell’accompagnamento di tali coppie potrà verificarsi che ci si accorga della sussistenza dei presupposti per iniziare un procedimento giurisdizionale” (p. 167).

Quindi, la monografia entra nel vivo della normativa riformata seguendo lo schema redazionale dei due *motu proprio*. Il secondo capitolo riguarda, dunque, le norme applicabili alla generalità di processi; il terzo concerne le nuove norme circa il processo ordinario; il quarto è relativo al nuovo *processus brevior*; nel quinto, infine, viene dettagliatamente presentata la questione relativa alla nuova organizzazione territoriale dei tribunali, specie con riferimento alla situazione della Chiesa che è in Italia e il dibattito circa la sorte dei Tribunali Regionali istituiti con M. P. *Qua Cura*. La trattazione è precisa e sintetica e idealmente accompagna, passo dopo passo, il procedimento, dalla fase pregiudiziale, alla presentazione del libello, alla scelta della procedura, all’istruttoria, fino alla fase della decisione e dell’eventuale impugnazione, ponendo in rilievo le peculiarità dei nuovi procedimenti rispetto a quelli previgenti.

Il tema della *diocesanità* nell’amministrazione della giustizia matrimoniale sembra stare particolarmente a cuore all’A. D’altronde, il recupero di centralità della figura del Vescovo diocesano nell’esercizio della sua potestà giudiziale (Proemio, iii criterio fondamentale) e la strutturazione della fase pregiudiziale-pastorale nell’ambito della pastorale matrimoniale diocesana unitaria danno ragione della lettura fatta da Belfiore, peraltro supportata da argomenti ecclesiologici che si fondano in *LG 27*. Infatti evidenzia: “(...) è il Pastore proprio del gregge che si prende cura delle sue pecorelle, specie di quelle ferite; non può demandare a terzi tale cura che da Dio stesso è posta sulle sue spalle come in *Lc 15,5*. La dimensione diocesana è anche la dimensione propria dell’accompagnamento pastorale delle coppie ferite che deve essere ‘comprensivo, vicino, realistico, incarnato’ (*AL 234*)” (p. 167). E continua affermando: “(...) come il discernimento delle situazioni dette ‘irregolari’ spetta ai Vescovi e ai presbiteri loro collaboratori (*AL 296-312*), così anche il giudizio sulla verità del vincolo deve svolgersi in Diocesi: ciò risponde a ‘una conversione pastorale delle strutture ecclesiastiche, per offrire l’*opus iustitiae* a quanti si rivolgono alla Chiesa per fare luce sulla propria situazione coniugale’ (Francesco, *Allocuzione alla Rota Romana 2015*)” (p. 168).

L’A. assume una sua posizione precisa in ordine alle molteplici incertezze sorte nella prima fase applicativa della riforma e, in particolar modo, in relazione alla nuova “geografia” dei tribunali scrive: “Se vi fosse stata una adeguata normativa transitoria e tutto non fosse stato rimesso allo scambio di missive fra Vescovi, Vicari Giudiziali, S.A.T., P.C.T.L., *mens* e Rescritto, probabilmente si sarebbe potuto condurre il sistema giudiziario matrimoniale canonico



italiano laddove il M.I.D.I. indicava: al tribunale diocesano, modello e obiettivo della giustizia ecclesiastica di nullità matrimoniale secondo il *Motu proprio*” (p. 164). Alcuni interventi su tali vicende non avevano visto la luce quando l’A. scrisse il suo libro, interventi che, lungi da chiarire la situazione, l’hanno ulteriormente complicata (cf la Presentazione di M. J. Arroba Conde). Se oggi volessimo dare una lettura più ponderata a questo dibattito attentamente seguito nell’opera di Belfiore, potremmo dire che la riforma non ha voluto demolire i tribunali regionali in Italia, ma, certamente, ha voluto consentire ai Vescovi di recedere liberamente da tali strutture per esercitare in Diocesi un *munus* legato al loro mandato di pastori, con la prossimità richiesta dall’intervento papale. Non sfugge all’autore che dar luogo a tale disegno esige che i Vescovi investano nella formazione di operatori dei tribunali che abbiano le competenze necessarie per svolgere con perizia i vari ruoli implicati nell’amministrazione della giustizia matrimoniale: “(...) il M.I.D.I., preso atto delle varie realtà presenti nell’orbe cattolico, non ha voluto gravare i Vescovi dell’immediata erezione dei tribunali diocesani, consentendo loro di appoggiarsi in via transitoria nelle strutture già esistenti o erigende, ferma la necessità di provvedere alla formazione degli operatori per procedere ‘quanto prima’ alla loro costituzione” (p. 76).

Il presente studio è venuto alla luce nella sua attuale forma all’inizio del 2017, risulta essere il primo commentario monografico apparso in lingua italiana del *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Ciò significa che, all’atto della pubblicazione, non si avevano ancora contributi giurisprudenziali né si era consolidata alcuna prassi sulla novella processuale commentata.

Con giudizio maturo, in apertura delle Conclusioni, l’autore scrive: “(...) parlare di ‘conclusioni’ con riferimento ad una riforma di così ampia portata che è soltanto all’alba della sua applicazione sembra azzardato ed incongruo in relazione alla molteplicità di questioni ancora aperte e a quelle appena accennate nel presente lavoro” (p. 165).

Alla data odierna, infatti, alcuni passaggi meriterebbero ulteriori approfondimenti – per esempio tutta la tematica relativa ai mezzi di gravame – in alcuni altri, l’autore sembra essere stato lungimirante anticipando, per esempio, alcune affermazioni di Papa Francesco all’Udienza del 25-XI-2017 concessa ai partecipanti al Corso promosso dal Tribunale della Rota Romana. In quella sede, il Romano Pontefice ha affermato che i due *motu proprio* “(...) sono scaturiti da un contesto sinodale, sono espressione di un metodo sinodale, sono l’approdo di un serio cammino sinodale”, come ampiamente documentato nel i capitolo della monografia; che “(...) la figura del Vescovo-diocesano-giudice è l’architrave, il principio costitutivo e l’elemento discriminante dell’intero processo brevior, istituito dai due *Motu proprio*”, come ampiamente l’autore dimostra nel iv capitolo del suo lavoro; che la pronuncia della sentenza nel processo più breve è indelegabile “(...) la decisione da pronun-

ciare *coram Domino*, è sempre e solo del Vescovo diocesano». Il nostro autore sosteneva già questa tesi *tempore non suspecto*, invocando a sostegno proprio LG 27: “(...) pare evidente l’indelegabilità del *munus iudicandi* del Vescovo diocesano in questo tipo di processo, in virtù della sua derivazione dal *pastoris munus*” (p. 97). Inoltre, la questione circa la fase introduttiva e l’istruttoria del processo più breve in quelle Diocesi che aderiscano ad un tribunale interdiocesano, trattata dal nostro A. alle pp. 121-125, assume rinnovato interesse alla luce del richiamato intervento del Santo Padre: “(...) di affidare l’intero processo brevioro al tribunale interdiocesano (sia del viciniore che di più diocesi) porterebbe a snaturare e ridurre la figura del Vescovo padre, capo e giudice dei suoi fedeli a mero firmatario della sentenza”.

In ogni caso, l’opera si presenta come un “passaggio obbligato” per tutti quanti si occupino di processi matrimoniali, in quanto segna la fase (“calda” – come testimoniano il quinto capitolo e le Conclusioni) dell’immediata ricezione della novella processuale e perché raccoglie le prime reazioni degli operatori alla stessa, nonché tutti i documenti (alcuni dei quali di difficile reperibilità (p.es. si vedano le pp. 142, 150-152) che hanno caratterizzato tale momento.

P. Bruno ESPOSITO, O. P.

CAPOZZA, M. T., *Sacerdotium nelle Novelle di Giustiano. Consonantia (συνφωνία) e amplificatio della res publica*, LUMSA Collana di Scienze Giuridiche e Sociali, Sezione Ricerca, Torino, Giappichelli, 2018, pp. 182

I rapporti tra le comunità politiche di sempre (imperi, monarchie e stati vari) e la Chiesa cattolica sono da sempre una *vexata quaestio*, soprattutto per quanto riguarda le *qualità* di dette relazioni, visto che i rapporti in sé sono un dato storico incontrovertibile *ab initio Ecclesiae*. Problematica che potremo definire come ‘variazione sullo stesso tema’ in riferimento al trascorrere dei tempi, con accentuazioni molto diverse, ma sempre e comunque presente, in un modo od in altro, come conferma la recente crisi provocata dalla pandemia del cosiddetto *coronavirus* e, per esempio, i successivi ‘dialoghi’ tra Governo italiano e CEI riguardo l’esercizio del culto. Del resto lo stesso Concilio Vaticano II nella Cost. past. *Gaudium et spes*, in modo particolare nel cap. IV, parlando delle comunità politiche ha affermato in modo chiaro, specialmente nei nn. 75-76, anche il tipo di rapporto che la Chiesa vuole instaurare con esse, cioè non una generica e contingente collaborazione, ma una vera e propria *sana collaboratio* e questo per il fatto che entrambe sono chiamate, anche se a titolo diverso, a servire le stesse persone come individui e nel loro relazionarsi in società.

Per queste ragioni e tenuto conto che sempre: “La storia è testimone dei tempi, luce della verità, vita della memoria, maestra della vita, messaggera dell’antichità” (Cicerone, *L’Oratore*, II, 9), risulterà senza dubbio arricchente la lettura della monografia della Dott.ssa Maria Teresa Capozza, sul rapporto tra *sacerdotium* e *imperium* nelle *Novellae constitutiones*, alla luce della cosiddetta ‘teoria della sinfonia’ enunciata da Giustiniano nella *praefatio* della *Novella* 6 dell’anno 535. L’A., attraverso un’analisi terminologico-concettuale volta a ricostruire le concrete dinamiche dell’interlocuzione tra *sacerdotium* e *imperium* e le correlate implicazioni normative, sviluppa la tematica in due parti: I Parte, ‘La sinfonia’: a proposito di *sacerdotium* e *imperium*, composta da due capitoli (pp. 35-68); II Parte, *Sacerdotium* nelle *Novelle*, composta da tre capitoli (pp. 69-162). Esse sono precedute da alcune ‘Premesse e linee di ricerca’ (pp. 1-34), seguite dalle ‘Osservazioni finali’ (pp. 163-174) e da un accurato ‘Indice delle fonti’ (pp. 175-181).

Nella I Parte, a proposito del rapporto tra *sacerdotium* e *imperium* si evidenzia che tra di essi deve intercorrere *bona consonantia* per l’*utilitas* del genere umano. L’A. non manca di notare che quanto affermato da Giustiniano è in linea di continuità con quanto sancito dai suoi predecessori: l’idea della profonda collaborazione tra i due poteri, posta a vantaggio della *res publica*, risulta sottesa alla legislazione imperiale precedente, in particolare a quella del IV sec., periodo nel quale si delinea già l’idea di relazioni tra potere sacerdotale e potere imperiale all’insegna di una vera e propria ‘collaborazione’. In questa prospettiva lo studio, partendo da una ricostruzione dogmatica della terminologia adoperata nella *praefatio* della *Novella* 6, traccia la distinzione tra *sacerdotium* e *imperium* sulla base dei caratteri e delle competenze che contraddistinguono i due poteri.

Nella II Parte, l’A. esamina le occorrenze del termine *consonantia* nel *Corpus iuris civilis* e del lemma *sacerdotium* nelle *Novelle*, al fine d’individuare i principi che presiedono al rapporto tra potere sacerdotale e potere imperiale. Essi sono improntati alla ricerca di collaborazione che si manifesta da un lato nel supporto che il *sacerdotium* offre all’*imperium* nell’esercizio di delicate funzioni al fine di assicurare un’efficiente gestione della *res publica*: proprio perché coloro i quali geriscono il *munus sacerdotalis* sono ritenuti un esempio di onestà e trasparenza, vengono loro assegnati specifici compiti di supervisione di quegli organi dell’*imperium* particolarmente rilevanti dal punto di vista “sociale”. Dall’altro, l’*imperium* è particolarmente attento a che il *sacerdotium* si comporti con rettitudine e pertanto Giustiniano promulga con riferimento a esso *plurimae leges*, volte a tutelarne l’*honestas*, la *pudicitia* e la *puritas*. Quindi l’esigenza che il *sacerdotium* si renda testimone di una vita onesta e irreprensibile garantisce, nella prospettiva dell’Imperatore, sia la *pax communis* delle *sanctissimae ecclesiae* ma anche la *superna pax reipublicae* (Nov. 42.3.3) e la preghiera assume un rilievo centrale in quanto volta ad assi-

curare benefici al popolo (*Nov.* 133.5.1). Tematiche la cui attualità ed importanza è superfluo sottolineare, ma allo stesso tempo sono verità che mai come ora è importante recuperare.

*P. Bruno ESPOSITO, O. P.*

DALLA TORRE, G., *Papi di Famiglia. Un secolo di servizio alla Santa Sede*, con Prefazione del Card. Pietro Parolin, Venezia, Marcianum Press, 2020, pp. 159

Con la rivista *Annales*, fondata nel 1929 da M. Bloch e L. Febvre, e nel cui contesto si è successivamente inserito a pieno titolo J. Le Goff, ha avuto inizio, com'è noto, un nuovo approccio alla storiografia, che ha privilegiato, rispetto al racconto dei grandi personaggi, delle famose battaglie, come anche dell'indicazione di date delle firme dei trattati politici, una ricerca su tutti gli aspetti di un periodo, in particolare sulla vita materiale, sui costumi, sulle strutture sociali, infrangendo così ogni barriera tra storia degli eventi, delle opinioni e dei modi di vita. Quindi un approccio ad una storia *in movimento* che non è solo il racconto di un *evento* dopo l'altro, ma è anche quella di una ricerca che tiene conto dello scorrere della vita nel quotidiano, dell'importanza e dell'incidenza del *feriale* per una vera e realistica comprensione della storia. Questo nel tentativo di trasformare 'le storie' 'in storia' e 'la storia' 'in storie' che catturano il lettore e realizzano veramente quell'adagio secondo il quale la storia è, almeno potenzialmente, maestra di vita! Questo approccio, che rende in modo unico leggibile e godibile la storia, è quello seguito dal prof. Giuseppe Dalla Torre, giurista, noto studioso e cattedratico di diritto canonico ed ecclesiastico, tra i molteplici incarichi, già Rettore dell'Università Lumsa e presidente emerito del Tribunale dello Stato della città del Vaticano, attualmente Consultore presso diversi Dicasteri della Santa Sede, nell'agile ed allo stesso tempo denso volumetto oggetto della presente recensione.

Solo ad uno studioso di spessore ed allo stesso tempo ad un uomo di fede con la passione per la verità e la vita come l'A., poteva venire l'idea e poi concretizzarla, di ridare in qualche modo vita al passato attraverso il racconto di memorie, ricordi, riflessioni e gratitudine prima di tutto a Dio e poi ai nove pontefici che nel corso di più di un secolo hanno visto come loro collaboratori, a diverso titolo ed in epoche molto diverse, "(...) ma sempre con il medesimo impegno ideale, verrebbe da dire vocazionale" (pp. 12-13), tre generazioni dei Conti del Tempio di Sanguinetto, un'antica famiglia veneta, trasferitasi definitivamente a Roma agli albori del XX sec. Nella profonda e radicata convinzione che: "Il Papa è il Papa: si ama, non si discute" (p.12). In undici capitoletti sono ripercorsi quindi i rapporti dei così detti *maggiori* della famiglia con i diversi Pontefici, iniziando da san Pio X per arrivare a Papa Francesco, con la

sola eccezione di Giovanni Paolo I che, per la brevità del suo pontificato, non ha dato il tempo per nessun tipo di rapporto. Per ognuno di questi pontefici si danno nel testo molteplici riferimenti, segno della sua organica sistematicità, precisamente: otto per san Pio X, nove per Benedetto XV, quattordici per Pio XI, ventuno per Pio XII, diciotto per san Giovanni XIII, trentacinque per san Paolo VI, venticinque per san Giovanni Paolo II, sedici per Benedetto XVI, dodici per Francesco. Oltre questi papi, l'A. accenna a Leone XIII e soprattutto al beato Pio IX (cf Appendice: pp. 145-151), per influenza da loro avuta direttamente su una generazione precedente dei Dalla Torre, ma, in modo incisivo, anche se indirettamente, su quelle successive.

Le memorie ed i ricordi iniziano con Giuseppe Dalla Torre (1885-1967), 'storico' Direttore de *L'Osservatore Romano* in anni non facili quali quelli della dittatura fascista e della II Guerra Mondiale, continuano con Paolo (1910-1993), Direttore Generale dei Monumenti e Gallerie Pontificie e si concludono con il Giuseppe (1943-), autore del libro. Il racconto, che si dipana in un arco di tempo non indifferente, rende testimonianze interessanti su uno spaccato di vita dei pontefici e di molti membri della Curia Romana, in modo particolare del passato, generalmente non conosciuti pubblicamente, ma che certamente contribuiscono non poco alla conoscenza più vera di persone ed avvenimenti, realizzando così quell'intento di trasformare 'le storie' 'in storia' a cui ho accennato sopra. Per questa ragione risulterà più che interessante la lettura di fatti ed aneddoti che mostrano i vari Dalla Torre nei loro incontri privati con i diversi successori dell'apostolo Pietro, in qualche caso connotati di vera e propria familiarità tanto da parlare in dialetto veneto. Tra i tanti, riporto i seguenti in quanto manifestano chiaramente la peculiarità di questo scritto che per certi versi è da ritenersi una vera e propria 'fonte documentale', la cui lettura raccomandiamo vivamente sia agli appassionati di storia sia a quanti, a diverso titolo, s'interessano in genere di quanto riguarda la Santa Sede: "Pio X prese del denaro da un cassetto e cominciò a contarlo. A un certo s'impacciò fra due carte troppo aderenti tra loro. Mi affrettai ad avvertire: 'Sono due, sono due, Santità'. 'Pian, pian, caro' mi disse 'le podaria essere tre'" (p. 28). Papa Francesco ricevendo l'A., insieme agli altri membri del Tribunale Vaticano, nella sua veste di Presidente: "(...) incoraggiò ad andare avanti 'senza guardare in faccia a nessuno'. Capimmo molto bene quanta speranza e fiducia riponeva anche nella funzione giudiziaria, in rapporto alla grande opera di rinnovamento delle istituzioni vaticane da lui messe in moto. (...) Le sue parole non saranno dimenticate" (p. 142). D'altra parte, la profonda sensibilità giuridica e la lunga esperienza, in ambito accademico e giurisdizionale dell'A., spiegano quanto da lui ripetuto alla 'lettera' per ben due volte riguardo a quanto affermato da Benedetto XVI in riferimento al così detto *Vatileaks I* ed, in particolare, al processo dell'aiutante di camera del Papa, il sig. Paolo Gabriele: "Per me era importante che proprio in Vaticano fosse

garantita l'indipendenza della giustizia, che il monarca non dicesse: adesso me ne occupo io. In uno Stato di diritto la giustizia deve fare il suo corso. Il monarca, poi, può concedere la grazia. Ma questa è un'altra storia" (pp. 134; 158).

Infine, risulta toccante ed altamente istruttivo, e per questa ragione ho deciso di riportarlo, quanto l'A. scrive a commento della lettera di ringraziamento per il lungo servizio svolto in favore della Santa Sede, da parte del Segretario di Stato, Pietro Parolin, a nome del Santo Padre Francesco. "Leggendo, con commozione, queste parole, pensavo che così si concludeva una lunga stagione di servizio della mia famiglia alla Sede Apostolica che, prima di me, aveva visto mio padre, come Direttore generale dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie, e prima ancora mio nonno, Direttore de *L'Osservatore Romano* per quarant'anni. Riandavo con la mente. Senza dolore per un evento atteso, per un'esperienza che doveva finire; che, anzi, per la benignità del sovrano (*'donec aliter provideatur'* (...) era scritto nel biglietto di proroga) si era protratta oltre due anni dopo il compimento dell'età prevista dall'ordinamento giudiziario per l'andata a riposo dei magistrati. Ma con rimpianto, questo sì, per una stagione ormai tramontata; per un pezzo della vita che si staccava ormai da me; per la molteplicità di care memorie che venivano ineluttabilmente a disperdersi nel mare grande della esistenza" (p. 159).

P. Bruno ESPOSITO, O. P.

CARNÌ, M., *La responsabilità civile della diocesi per i delitti commessi dai presbiteri. Profili canonistici e di diritto ecclesiastico*, con prefazione di Carlo Cardia, *Collana di Scienze Giuridiche e Sociali, Sezione Scuola di Alta Formazione in diritto Canonico, Ecclesiastico e Vaticano 18*, Torino, Giappichelli, 2019, pp. XVIII-432

In questo volume l'A., docente di diritto ecclesiastico presso l'Università di Macerata e di diritto canonico presso la LUMSA di Roma, affronta il tema dei delitti commessi dai presbiteri e la conseguente responsabilità civile che può derivare per l'ente diocesi e l'ente parrocchia di cui sono parte in forza dell'incardinazione e dell'assegnazione da parte del vescovo.

Tematica, purtroppo di grande attualità, in questi ultimi quasi venti anni per tutta una serie di fatti di cronaca che hanno visto come protagonisti, a dir il vero più di qualche volta senza la possibilità di stabilire oggettivamente la verità dei fatti e limitandosi in più casi ad una 'sentenza' mediatica, dei sacerdoti dal comportamento non proprio esemplare, generando "(...) una preoccupazione non limitata al solo danno di immagine ed al *vulnus* che il chierico delinquente arreca alla compagine ecclesiale. Ne risulta infatti compromessa la stessa credibilità della Chiesa come istituzione divina e dei vescovi come

padri e pastori” (p. 108). Lo studio non prende in esame le procedure che hanno portato ad una sentenza definitiva di colpevolezza del presbitero, come non prende in esame i casi di delitti commessi da vescovi e diaconi.

La monografia di Carnì si presenta al lettore come un lavoro organicamente costruito, frutto di un’indagine scientifica meditata e condotta ad ampio raggio, con riferimenti anche al diritto ecclesiastico comparato. Come evidenzia il prof. Cardia nella prefazione, il corposo volume si colloca “(...) all’interno della riflessione scientifica come una analisi sistemica quasi unica nel suo genere, anzitutto per l’attenzione all’evoluzione dei principi ordinamentali sul tema della responsabilità nel rapporto tra legislazioni di tipo diverso, e per il tentativo di comprendere in una tipologia soddisfacente l’ampia e crescente casistica che va riempiendo la giurisprudenza di numerosi stati nazionali e lambisce ormai diversi livelli del diritto internazionale” (p. XIII). Di fatto l’A. evidenzia le criticità attuali nei rapporti tra ordinamenti secolari, di *Civil Law* e di *Common Law*, ed ordinamento canonico, specie con riferimento ai tristi episodi di abusi sessuali sui minori commessi dai chierici. Grazie ai frequenti richiami storici vengono mostrati gli elementi di continuità e di rottura nella tradizione giuridica ecclesiale circa importanti aspetti della responsabilità extracontrattuale delle persone fisiche e giuridiche.

La monografia ha una struttura tripartita preceduta dai *Prolegomena*, in cui vengono tracciate le linee di ricerca e le *magnae quaestiones* affrontate nel volume. Il primo capitolo è dedicato al rapporto tra diocesi, vescovi e presbiteri, sia nel diritto canonico vigente sia nel diritto ecclesiastico italiano, a partire dal Concordato del 1929 fino ai nostri giorni. Viene poi affrontato – nel secondo capitolo – il problema della responsabilità oggettiva nel caso dell’illecito del chierico, con particolare riferimento al diritto canonico medievale, non senza omettere i riferimenti al diritto romano e al diritto germanico, ed ai rapporti tra teologia e diritto canonico in tema di responsabilità. L’*excursus* risulta essere quanto mai utile al fine di comprendere l’attuale disciplina canonica che può essere compresa solo nella linea di una sostanziale continuità con la Tradizione. Il terzo capitolo del lavoro si concentra invece sulla responsabilità civile degli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, dopo aver approfondito l’analisi delle fattispecie di responsabilità oggettiva nella scienza civilistica dell’Italia post-unitaria per giungere ai casi attuali di *possibile* estensione della responsabilità civile ex art. 2049 del *Codice Civile Italiano* (“*responsabilità dei padroni e dei committenti*”) al vescovo ed all’ente diocesi.

Il volume è corredato da una preziosa appendice sulla giurisprudenza statale, per la maggior parte di merito, in cui sono pubblicate integralmente alcune sentenze in gran parte inedite. Tutto detto materiale, proveniente da tribunali italiani ed esteri, disseminato nella presente monografia, rappresenta sicuramente “(...) un terreno di studio privilegiato in cui affiorano vecchie e nuove tematiche di diritto ecclesiastico e canonico, oltre che – ad avviso di attenta



dottrina – un esempio di ‘neo-giurisdizionalismo di esito dubbio che si sta insinuando in vari ordinamenti politici (...)’ (p. 2).

Quindi, il presente studio costituisce senza dubbio il primo contributo monografico interamente dedicato alla responsabilità civile degli enti ecclesiastici, citati in giudizio quali civilmente responsabili per gli illeciti commessi dai presbiteri. L’opera rappresenta un valido contributo per una conoscenza approfondita delle problematiche inter-ordinamentali sollevate dagli illeciti (civili e penali) commessi dai presbiteri sia nelle esperienze giuridiche di *Civil Law* che in quelle di *Common Law*. Contributo che aiuterà prima di tutto le competenti autorità ecclesiastiche ad affrontare una tematica così sensibile non assecondando possibili ‘complessi d’inferiorità’ nei confronti delle comunità politiche (cf *Gaudium et spes*, n. 76), ma perseguendo solo ed esclusivamente la verità dei fatti per *rendere* e non pensare di *fare* giustizia.

P. Bruno ESPOSITO, O. P.

MINELLI, CH. (a cura), *Scuola, Religione, nuove generazioni. Esperienza giuridica e risorse del futuro*, Atti del Convegno di Studi Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano 21 novembre 2019, Collana del Dip. Di Giurisprudenza Univ. degli Studi di Brescia, Torino, Giappichelli, 2020, pp. 153

Concludendo la lettura dell’agile volume, che raccoglie gli interventi del Convegno di Studi organizzato da C. Minelli, professore Ordinario di Diritto Canonico e di Diritto Ecclesiastico nel Dipartimento di Giurisprudenza presso l’Università degli Studi di Brescia, e che ne ha anche curata la redazione, sorge spontanea una domanda: c’è un’idea che lega e dà senso a tematiche apparentemente così variegate come la scuola, la religione in riferimento alle nuove generazioni?

Personalmente mi sembra che detto *fil rouge* debba essere individuato nel concetto di ‘vocazione’. Anche se a prima vista ai più, soprattutto nel contemporaneo contesto ed orizzonte culturale ed ideologico, ciò potrà risultare quanto meno inusuale, se non addirittura stravagante, ed in ogni caso chiaramente di parte, ovviamente di chi si professa credente. Eppure, a ben vedere e rimanendo liberi da precomprensioni di ogni sorta, proprio la realtà della vocazione, rettamente intesa, permette di comprendere e declinare correttamente ed ai diversi livelli, il tema della *formazione* della persona e ciò che vi contribuisce direttamente, cioè l’*educazione*, nella sua duplice accezione morale ed intellettuale, e l’*istruzione* vera e propria. La conferma di una tale prospettiva è data dal contributo (cf pp. 83-86) dell’attuale Arcivescovo di Milano, mons. Delpini, nel quale evidenzia proprio nella vocazione dei genitori, dei docenti



e dei discenti, la chiave di lettura per comprendere correttamente i concetti di educazione, istruzione e formazione che può essere intesa allo stesso tempo come servizio, prestazione e produzione. L'interessante magistero di Paolo VI su queste tematiche, è contenuto in una corposa quanto arricchente Appendice al volume (cf pp. 89-153), non fa altro che arricchire questa prospettiva interpretativa con riflessioni che per la loro profonda verità sembrano scritte per i nostri giorni. Infatti, nei vari testi, tratti da svariati interventi, il santo Pontefice ha ripetutamente sottolineato come l'insegnare nella scuola, che sempre *istruendo* deve anche *educare*, nasce da una vera e propria vocazione vissuta come 'passione educativa' (cf pp. 91-92; 97), in quanto "(...) senza l'amore l'educazione fallisce e l'istruzione diminuisce" (p. 105). Ovviamente all'origine di queste diverse vocazioni c'è Dio e per questo trova giustificazione la scuola cattolica che è chiamata a distinguersi nella variegata offerta formativa per *dedizione* e non per emulazione e tanto meno in conflitto con la scuola pubblica (cf p. 112). Invece, il tentativo di 'esiliare' Dio non ha mai portato a nulla di buono e non potrà mai essere inteso come una conquista (cf *Gaudium et spes*, 7) ed un'idea assoluta di libertà senza riferimento alla *responsabilità* non ha mai portato vero progresso (cf pp. 122; 140). Egli non si stancava di ripetere che dietro l'insoddisfazione che tormenta i giovani di sempre, nelle loro critiche anche violente, bisogna sempre cogliere dei gridi di aiuto che devono, però, essere intesi correttamente in quanto un umanesimo esclusivo sarà sempre inumano (cf *Populorum progressio*, 42). Un magistero, questo, che ha trovato nuova linfa e approfondimenti sempre più attuali negli insegnamenti di Papa Francesco, il quale evoca la necessità di un nuovo patto tra scuola e famiglia per il futuro delle nuove generazioni.

In questo contesto si collocano e vanno letti gli altri contributi. Il prof. Cardia ripercorrendo la storia dell'esperienza italiana dal risorgimento all'attuale libertà religiosa (cf pp. 11-33), mostra come oggi siamo ad una vera e propria crisi della formazione della persona. Di fatto oggi la 'dittatura dell'io' ha come conseguenza la negazione della razionalità e quindi del diritto alla verità ed alla perdita del concetto stesso di formazione (cf pp. 16; 18). Tutto questo si sta traducendo più che in un attacco al cristianesimo, ad una inarrestabile erosione della natura umana, ormai in caduta libera verso un'alienazione attraverso pretese, a prima vista affascinanti, che vengono presentate come diritti in contrapposizione alla religione che, invece nota, rimane essenziale alla formazione della persona (cf p. 26). La prof.ssa Violini si confronta, invece, con quel 'nervo scoperto' in cui consiste la corretta coniugazione del pluralismo e della libertà nell'attuale scuola globalizzata (cf pp. 35-52). Partendo dagli Artt. 29-31 della Costituzione Italiana, evidenzia come il primato della natura umana nel percorso di crescita della persona (genitori, figli, docenti e discenti) in ordine all'educazione dove al centro non può esserci il mero nozionismo (cf pp. 36-37). In questo panorama la presenza della scuola privata e confessiona-

le è una questione di libertà e di libertà religiosa dove allo stesso tempo nessuno può essere costretto, ma neanche impedito a vivere e proporre la propria fede. Infine, la prof. sa Minelli prende in esame l'alleanza tra la famiglia e la scuola alla luce del magistero e dell'ordinamento giuridico canonico. Mentre da una parte s'individua correttamente nell'istruzione e nell'educazione il crocevia di una tale alleanza (cf p. 57), dall'altra si prende atto di una sempre maggiore mancanza di fiducia tra genitori e docenti e questo sempre a scapito dei ragazzi (cf p. 76) alla quale la Chiesa cattolica cerca di rispondere a livello giuridico (cf *CIC*, cann. 795-796; *CCEO*, cann. 629; 631, § 1) e magisteriale (papa Francesco: educazione atto di speranza). Registrando come l'attuale chiusura alla trascendenza nell'insegnamento, vada a scapito di una educazione come 'ricerca della verità'.

Le tematiche prese in esame in questo testo, hanno assunto un'attualità tutta particolare e direi unica, in occasione della chiusura delle attività accademiche e scolastiche a seguito della pandemia provocata dal Covid-19. I vari contributi costituiscono un valido contributo ad una riflessione più approfondita che recuperi l'importanza e la necessità di una buona istruzione ed educazione per il bene delle varie società politiche. Di fatto, sempre ed ovunque la scuola e l'università sono il termometro che misura la temperatura della ragione (cf p. 7), ma, insieme con la tutela della salute dei cittadini, soprattutto il grado di civiltà di una società.

*P. Bruno ESPOSITO, O. P.*

ERDŐ, P., *Az egyházjog lelke – Kánonjog a társadalomban és a hívő közösségben*, Szent István Társulat, Budapest 2021, pp. 406

S. Em.a R.ma Peter Erdő, Cardinal and Primate of Hungary, Archbishop of Esztergom-Budapest composed his new book under the title: *Soul of Canon Law*, which is dedicated to the 25<sup>th</sup> anniversary of the Canon Law Institute "ad instar facultatis", Pázmány Péter Catholic University (p. 5). The title can be possibly surprising for those who imagine canon law science as a "lean and soulless, extraneous to spirituality and everyday Catholic confessional behavior". Nevertheless – as the Author himself belied numerous times – this cursory conviction is erroneous if we look through that wonderful spiritual riches what we experience from the framework of the life of the ancient Church even until that concept of the current canon law, which keeps the salvation of souls as the primary goal.

Therefore the title of this work gives a real motto. The author has summarized recently his canon law history research in several volumes (i.e. *Egyházjog a középkori Magyarországon*, Budapest 2001; *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* [Adnotationes in ius canonicum 23],

Frankfurt am Main 2002; *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn. Gesammelte Studien* [Aus Religion und Recht 3], Berlin 2005; *Storia delle fonti del diritto canonico* [Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2], Venezia 2008). Moreover, he published the handbook of the present canon law system of the Catholic Church in Hungarian (i.e. 1992; 1996<sup>2</sup>; 2003<sup>3</sup>; 2005<sup>4</sup>; 2014<sup>5</sup>).

Card. Péter Erdő's new book (which fits into the series dedicated to the 10<sup>th</sup> [*Az élő Egyház joga*, Szent István Társulat, Budapest 2006] and 20<sup>th</sup> [*Jog az Egyház hagyományában és életében*, Szent István Társulat, Budapest 2016] anniversary of the Canon Law Institute of Budapest). These volumes contain well-elaborated scientific analyses on the contemporary most important ecclesiological and disciplinary questions. The Author deals with the current canon law and its canon law historical crystallization process, but also looking for the precise and circumspect answer of relevant opened scientific questions, according to the normative disciplinary tradition of the Church. The chapters have been composed and collected based on a unified contexture. This work which was done in this way, reviews the issues of the fundamental concepts, researches, and rules of canon law (pp. 21-86); the relation of Church and state (pp. 89-163); sources of canon law from different epochs and from different geographical location, and the day-to-day application of these in the Church (pp. 167-269), the relation-system of the priesthood and the local ecclesial community (pp. 273-371), and of the situation of the catholic education and pedagogy, presenting the characteristics and development of the Pázmány Péter Catholic University (pp. 375-401). It is hard to say nowadays about anyone, that he or she can make significant scholarly work – which essentially enriches the scientific research – in every field of one particular science in the 20<sup>th</sup> or 21<sup>st</sup> century. Nevertheless, observing that “panorama” of articles which have taken place in this volume, must be said about Professor Erdő: he is among the few who are capable to do this on the highest level.

The Author intended originally to explain the opened canonical questions with different purposes, which were formed into articles, interpretative commentaries or even conference presentations. However, the common horizon can be found in every form of scholarly analysis, which means the sensibility for the serious canonical scientific question, together with loyalty to the teaching of the Magisterium of the Church, including the following of her doctrinal and disciplinary statements. I would like to select particularly four main – most timeous – themes from the volume, which represents the “spine” of the entire work: necessity of discretion and of the principles of the concrete case within ecclesiastical legislation, application of law, and in the exercise of the ecclesial governing authority; meanings of synodality (especially about the definition of the “soul of presbiterium” and the circumspect explanation of the theological basis of the bishops' conference); listing the conditions to receive any degree of the Holy Order, in the light of the serious responsibility

of the exclusively dedicated life to God; furthermore, the detailed description of the unique activity and mission of the parish work, by a special way of care of faithful in faith and sacraments. Already the initial question of the first chapter: "Who is a human being?" (pp. 21-38) touches such a problematic field, which arises in every people of the 21<sup>st</sup> century who thinks about his/her life. From the time of the enlightenment more and more initiations intend to creating a new definition to essence of the human being. The Author on the Biblical and Christian anthropological basis gives a most concise answer: "The teaching on conscience is an important element of Christian concept on humanity. Because not the man himself define the rules of his life, however, in the depths of his own consciousness he encounters with a higher law. It calls him for « love and do good and avoid evil»" (p. 37). This is complemented by the second chapter: *Law - Moral Manipulation* (pp. 39-46). Peter Erdő presents precisely the special justification of the acceptance of law and morality in the 21<sup>st</sup> century, which based on the objective reality in the 21<sup>st</sup> century (p. 46). He enlightens all of these sufficiently, not only with arguments of legal theory, canon law, but also with theological and biblical arguments. It is clear that the Holy Scripture, Tradition, sacraments, the teaching mission, and the other forms of sanctification are such fundamental abilities of the Church which essentially determine her work and activity. This main intention, which also refers to the final horizon of the Church's activity, determines the work of all ecclesiastical offices, which can be defined in the salvation of souls as an ecclesiastical public good.

It can be seen that the arising questions in Card. Péter Erdő's new book, and the answers to them, given with theological sensitivity, not only provide additional aspects for the canon lawyer readers, but fundamentally refer to the day-to-day situation of Christ-faithful, the dramatic experience of rejection the classical values in the society around us and those clear answers which can be given according to our Catholic faith. A very good aspect of this is given by the novel explanation of the participation of faithful in the threefold mission of Christ in the baptism, reflecting to biblical and to the early ecclesiastical tradition (pp. 274-276); presentation of the particular – common – charism of the college of presbyters, which must be exercised with obtained Soul of Christ' grace, with personal humility for those who entrusted to them, with attention, and with responsibility need to be exercised (pp. 277-284). Closely related all these to the unique role of pastoral work which take place at the parishes. A means of doing so is the constant care of the faithful who entrusted to their own pastor (pp. 351-353, 368-371).

None the less, the majority of chapters of this new volume has been published in form of independent article (in Hungarian or in other languages), we can hold a comprehensive work in our hands, thanks to logical structure, to the textual and structural revising of the original material, to the frequent cross-

references, and the unified concept of the Author. We can face several times the mentality of the provider pastor of his flock, who intends to give responsible, well deliberated and wise guidance to those who are entrusted on him. The Author does pastoral care always keeping in mind the point of view of the universal- and also of the particular Church.

This presented volume is introduced by the Preface (pp. 7-9), followed by the Contents (pp. 11-12) then takes place the scientific abbreviation (pp. 13-17). It supplied with an Italian (pp. 403-404) and English Contents (pp. 405-406) at the end of the book.

The *Soul of Canon Law* work shows precisely the importance of the knowledge of the disciplines and the teaching of the Magisterium in order to understand those recurring – even pastoral – questions which arise in the Church on the day to day basis. Therefore, it is extraordinary important for the Christ-faithful's life to understand as well as possible the logic of the ecclesiastical daily activities and the disciplinary and doctrinal principles behind them, which go back to the Apostolic Age's tradition. Cardinal Peter Erdő's new work can serve this important goal, helping not only to priests or laymen, but to all of those who are interested in the canonical system of the Catholic Church.

*Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.*

FANTAPPIÈ, C., *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa* (Collana Diritto canonico 15), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2019, pp. 191

Carlo Fantappiè, professor of the Università di Roma Tre, renowned Italian law and canon law historian, gives general view on the alteration of the Church' functioning according to her reflection to the contemporary circumstances in his brilliant legal-theory work: "A paradigm shift. Canon law, theology and reform of the Church". This work shows from fundamentally new aspect those doctrinal and disciplinary regulating principles which arose in different epochs of the canon law history, which appeared and appear in concrete form in the independent legislative activity of the Church. This new concept enlightens primarily from a historian's point of view those normative criteria which are constant and inconstant in every epoch, including the alteration of emphasis in ecclesiastical interpretation (pp. 11-18).

The volume is distributed into five chapters. The first one discusses on the paradigms of canon law, arranging tem in historical line, means: explaining the characteristic of the classic, the Tridentine, and the epoch of codifications (pp. 11-43). We can read in this chapter one of the most important section of this work, which outlines – at the same time – the elements of the Carlo Fan-

tappiè's complex scientific methodology. Here he dedicates particular attention to the analysis of the canonical material's juridical structure, to the internal superimposition of the canonical system, and also to the description of difference and harmony of the single paradigms (means: principles) [pp. 11-17]. After these, the Author comes to the explanation of the analyzing-method's application, regarding the epochs – i.e. classical, Tridentine, codified – of canon law history (pp. 19-43). Within these I must emphasize primarily the theme of renewing the ethical – juridical system which linked to the Tridentine epoch (pp. 31-32).

The second chapter examines that effect of the CIC (1917) – conclusion of the first codification – on the day-to-day life of the Church (pp. 45-71). Here, the Author explains the historical background of the canonical codification; the problems and circumstances of renewal of the ecclesiastical legislation; the stand point of pope St. Pius X on the meaning of codification, its methodology and goal. Carlo Fantappiè underlines the pope concept on keeping the continuity between the original – historic – sources and the realization of the codification, together with application of the pastoral emphasizes, ecclesiological principles, and the difficulty of arranging in united and up-to-date form of the canonical material. He deals also with the role of the CIC (1917) in the life of the Church, and its effect on the self-interpretation of the Church.

Within the third section, Prof. Fantappiè turns his attention to the magisterial analysis of the CIC (1917) as compared with the post Second Vatican Council epoch and documents, pp. 73-107). He observes at this part the special role of law in the Church' life, furthermore, the novelties of the Latin and Oriental codification (i.e. CIC [1983], CCEO [1990]) – dealing particularly with the continuity of ecclesiastical legislation and with enlightening of cases of discontinuity –, as well as with comparative valuation of the CIC (1983) and the CCEO (1990).

The fourth chapter is dedicated entirely to the presentation of the main elements of those canonical and theological reforms which happened in the Church as effect of the Second Vatican Council (pp. 109-142). Finally, the fifth chapter – according to the first four chapters – methodizes the new principles within the canon law system – i.e. paradigms – considering this new epoch as time of a new “corpus iuris” and of a ne “corpus concilii”, together with redefinition of the methodological principles (pp. 143-187).

Prof. Fantappiè shows the canonical system – through the consequent explanation of the afore-mentioned new structure – as a real ‘legal system’, wherein we can speak about the existence of real ‘law’. This ‘law’ is defined by theology, therefore its contents defined by the Revelation and eventuates a particular sacred law system. Hence, canon law science must be recognized as a real and independent – distributed into several disciplines and fields – science, with own methodology (pp. 11-12). This assertion is grounded not



only by the listed legal and canonical historical arguments, but the subject and internal logic of its structure, as compared with the structure of other legal-systems (pp. 13-15). Obviously, regarding its form, cannot be classified into the positivist legal sciences – which have evolved much later and dominated the continental legal thoughts until the last two decades of the 20<sup>th</sup> century –, however, contents every internal element which make it fit for the definition of ‘law’ (pp. 15-18). This is the uniqueness of canon law: it contains a system of canonical principles formulated in different times of ecclesiastical history, which principles built on each other; it is a systematic corpus of norms, regulating the activity of the Church, and its precise – correlating with the contemporary epoch, preserving the constant teaching in clear form among all circumstances – interpretation, which has been formed on the day-to-day life of the Church.

Prof. Carlo Fantappiè’s concise work which was composed on the basis of legal historical and theoretical argumentation, is unique in the scholarly literature of the 21<sup>st</sup> century.

The summary which he has created, understands the system of canon law in every detail, provides clear guidance for canon lawyers, jurists, and legal historians. Moreover, for all those who seek to understand the inseparable unity of the doctrine and discipline of the Church.

*Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.*

SABBARESE, L. (a cura di), *Opus humilitatis iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis*, I. Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2020, pp. 524

Card. Velasio De Paolis, who died on September 9<sup>th</sup> 2017 was one of the most prominent contemporary canon lawyer. Generations learned from him the clear-out knowledge and thinking on questions of theology and canon law. He thought canon law since 1971 at the *Pontificia Università Gregoriana*, then in 1987 had become dean of the Canon Law Faculty of the *Pontificia Università Urbaniana*. On December 3<sup>rd</sup> 2003 he was appointed secretary of the Apostolic Signature (since 2004 as titular bishop), as well as he fulfilled the presidential office of the Prefecture for the Economic Affairs of the Holy See (2008-2011) with exemplary punctuality. He was member of numerous dicasteries and his creation a cardinal took place in 2010 by Pope Benedict XVI. His wide theological, juridical and canonical knowledge, together with his crystal-clear categories made him a frequented invited professor by several higher educational institutes. Those speeches, homilies, etc. which were given by him for various occasions, expressed his close and personal love toward

Jesus Christ. This was the basis for any well balanced, precise explanation on ecclesiology or sacramental theology, which were always presented as a statement of a deeply faithful theologian, who understood from inside the unity of the doctrine and the discipline of the Church. Velasio De Paolis' juristic, instructional and pedagogical brilliance – even in the most complex situations – raised respect in his surroundings. The *Pontificia Università Urbaniana* arranged in memory to this unique scholar-personality, not only by a commemorative collected articles (planned to be arranged into three volumes), but established a “Velasio De Paolis' Chair” within the Canon Law Faculty. Card. Peter Erdő is the first one, who has received this honorable title..

The first volume of the afore-mentioned monumental commemorative work covers three fields of canon law science: 1) questions about canon law history, law philosophy and about theology of canon law; 2) general norms; 3) the people of God. At the very beginning of this work takes place an introduction by Luigi Sabbarese (i.e. *Presentazione*, pp. 9-11), wherein he intends briefly to summarize the essence of Card. Velasio De Paolis' specific character. Prof. Sabbarese finds it in the act of humility, which behavior is enlightened by several authors' thoughts, including the classical writings of Alger of Liège. This “Presentation” followed by the bibliography of the deceased cardinal (†2017) [pp. 13-14] and by the abbreviations (pp. 15-16). Finally – as a “motto” of this volume – can be read Velasio De Paolis' article on “Law in the mission of the Church” which was published at the first time in 2003 (pp. 17-32). The Editor properly selected it from the author's numerous publication, because in this article Velasio De Paolis described the essence of ‘raison d'être’ of the canon law science and its inseparable correlation to the existence, life, sacrament- and sacramental administration of the Church, and also to the zeal which has been entrusted to the Church by Christ.

The First Part – as we already indicated above – contains articles on canon law history, law philosophy and on theology of canon law. The contributors have been chosen from the current most prominent authors of canon law. Within this theme can be found Card. Peter Erdő's writing, entitled “La perdita dello stato clericale nei primi quattro secoli” (pp. 35-48), but here takes place the work of Danilo Ceccarelli Morolli, Pier Virginio Aimone Braidà, Alessandro Recchia, Alessandro Bucci, Giuseppe Dalla Torre, Carmela Ventrella, Onorato Bucci, and of Carlos José Errázuriz M.. Among the studies – beside Peter Erdő's already mentioned article – certainly I must refer to Carlos José Errázuriz' law-philosophical – law-theological analysis: “Brevi riflessioni sul rapporto tra diritto e morale nell'ammissione ai sacramenti: il ruolo della giustizia”. This work gives a competent briefing on canonical and moral conditions of receiving the sacraments, according to the principle of justice.

The Second Part is much shorter as compared with the other sections of the volume. This is dedicated to the general norms of canon law. We can read here



only two – but really significant – contributions: Marino Mosconi, *La tutela dell'identità ecclesiale dei soggetti dell'azione caritativa: il contributo del m.p. Intima Ecclesiae natura* (pp. 193-210); and Javier Otaduy, *Interrogantes sobre la personalidad jurídica canónica* (pp. 211-236). The ulterior work is a unique explanation regarding the interpretation of canonical personality, which contains several new aspects.

The Third Part covers the theme on people of God. This is the most extensive section of this commemorative volume (pp. 239-508). This question involves traditionally – followed the structure of the current Code of Canon Law – the canonical norms of the Christ-faithful's obligations and rights (laymen and clerics), but also the explanation of the structure of the Church (including the canonical norms on the supreme church authority, particular churches and their groupings, furthermore on the institutes of consecrated life and societies of apostolic life, and on the secular institutes). This theme is elaborated by the best known authors too: Massimo del Pozzo, Giacomo Incitti, Luigi Sabbarese, Fernando Puig, Kurt Martens, Armand Paul Bosso, Andrea D'Auria, Sunny Kokkaravalayil, Gianfranco Ghirlanda, Roberto Serres López de Gueñu, Juan Manuel Cabezas Cañavate, és Sergio La Pegna. Among the listed authors' works must be highlighted three precise interpretations: Luigi Sabbarese, "L'idea di cura pastorale per i migranti negli scritti di Velasio De Paolis" (pp. 279-294); Armand Paul Bosso "L'Administrateur apostolique *sede vacante*: doctrine et réflexions canoniques" (pp. 333-379); and Gianfranco Ghirlanda "Coessenzialità dei doni gerarchici e dei doni carismatici: effetti nella vita della Chiesa" (pp. 435-453).

The work is concluding with brief bio-bibliography of the contributors, in alphabetical order (pp. 509-514).

The first volume of *Opus Humilitatis iustitia*, which is dedicated to the memory of Card. Velasio De Paolis, is a unique and outstanding summary of the contemporary canon law science and its achievement with the most recent scientific results. The editors with this omnibus volume not only dignified in worthy form the scientific work of Card. Velasio De Paolis, but through the analyses of some particular canonical sub-questions have testified the current vivid and high value research of the canon law sciences, especially by their circumspect and grounded answers to the most recent canonical questions within the afore-mentioned three themes. I believe that the contents of the following two volumes (i.e. II: *La funzione di insegnare della Chiesa, La funzione di santificare della Chiesa, I beni temporali della Chiesa*; III: *Le sanzioni nella Chiesa, I processi*) will enrich in similar way with high value and competent knowledge the work of the canon law science and the day-to-day life of the Church too.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

FELICIANI, G., *Papato, episcopati e società civili (1917-2019). Nuove pagine di diritto canonico ed ecclesiastico* (Facoltà di Diritto Canonico San Pio X; Ius canonicum – Monografie 20), a cura di Michele Madonna Marcianum Press, Venezia 2020, pp. 455

Giorgio Feliciani is a canon law professor at the *Università Cattolica del Sacra Cuore*, who is great eminence in the field of canon law of the 20<sup>th</sup> century, and – despite the age of 80 – is still a highly respected figure in both, the current canon law and ecclesiastical law, which is testified by his teaching, and research activity at the *Studium Generale Marcianum, Facoltà di Diritto Canonico San Pio X*-ben (Venice) and the *Université Paris Sud* (Paris), moreover his activity as consultant of the Pontifical Council for Legislative Texts. His most recent volume – arranged into a unified system – is built on his scientific presentations and scholarly contributions which were prepared between 2012 and 2019. The editor of his volume is Michele Madonna, who has done indispensable assist in the thematic organization of the material, especially in the three main themes, namely configuring the structural composition of parts of historical topics, current canon law, and of ecclesiastical law (i.e. *Percorsi storici*, pp. 17-100); *Diritto canonico*, pp. 103-347; *Diritto ecclesiastico*, pp. 351-450). Benedict Ndubueze Ejeh, dean of the Canon Law Faculty of Venice (pp. 9-12) Michele Madonna, contributor of the *Università degli Studi di Pavia* (pp. 13-14) wrote prefaces, which enlighten the principles, viewpoint-system, and the unified concept of the composition (including those modifications and supplementing which were necessary to present an updated a volume, regarding its main text and also the references).

The First Part – which covers the canon law historical background – contains six chapters, introduced by an analysis of the relationship between Church and state, according to the CIC (1917), together with a unique reflection on the opinions and experiences of Eugenio Pacelli, which was shared when he was apostolic nuncio (i.e. *Chiesa e Stati nella codificazione canonica del 1917. Esperienze e opinione del nunzio apostolico Pacelli*, pp. 17-34). Very close to this theme that detailed explanation which is dedicated to Card. Pietro Gasparri's initiative of June 18<sup>th</sup> 1925, regarding the role and work of the bishops' conferences (pp. 35-50). This the continues in the following three chapters (pp. 51-96) which basically summarize the law about the relation between the bishops' conferences and the Holy See (pp. 69-80). The last chapter of the First Part organizes into a perspicuous form the thoughts of Orio Giacchi (who was professor of canon law and ecclesiastical law at the *Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano [†1982]) on the bases of the existence of own law of the Church, and its consequences – enforceability within the civil society, as well as on the current status of the Church within a state and its legal background (especially with attention to the concordatary law) [pp. 97-100].

The Second Part – which dedicated in general to canon law questions – distributed into ten chapters. In the very first one the Author considers from a special aspect the second codification of the Church (1983), listing the contemporary expectations, the realization of the New Code, and deliberating that fundamental questions of canon law historians: whether necessary to make reflection after this codification to the *Corpus iuris canonici*? Prof. Feliciani's opinion is clear – using the arguments of subsidiarity and complementarity within the canonical system –: the New Code and its interpretation cannot be separated from the continuous tradition of canon law, because even the second codification – making new law – was composed on the basis of this classical tradition, logic and terminology. In order to support his statement, Prof. Feliciani refers to several papal and dicasterial legislation from the time after 1983. He makes unambiguous, that even there are numerous “new laws”, however the internal logic of the canonical system has not changed still now (i.e. *La codificazione per la Chiesa latina: attese e realizzazioni. Dobbiamo tornare alle Decretali?*, pp. 103-132). The Author pays particular attention in the further chapters of the Second Part to the role of laymen in the teaching mission of the Church (pp. 133-154); fulfilling the missionary work of the Church, primarily to the preparation for sacraments and administering of them, especially reflecting to the geographical and sociological changes of the 21<sup>st</sup> century (pp. 155-176); presenting the activity of COMECE (competence, canonical defined duties and their fields (pp. 177-198); pastoral goals of the Diocesan Synod of November 27<sup>th</sup> 2017 in Milano (pp. 199-220); changes of *ius publicum ecclesiasticum* during the current pontificate (pp. 221-242); Pope Francis' legislation on religious freedom (pp. 243-260); Pope Francis' activity and decisions on migration during the first five years of his pontificate (pp. 261- 292); description of the canonical norms on the relation between the Italian Bishops' Conference and the Italian ecclesiastical institutes (pp. 293-320); finally to those canonical prescriptions which regulate work of the Catholic universities (pp. 321-347).

The Third Part – summarizing the questions of ecclesiastical law – covers six chapters. Like in the previous parts, the first chapter can be considered as the most important. Prof. Feliciani dedicates this chapter to the current situation of religious freedom in Italy and to that practice which realizes in the Church' daily life (i.e. *La libertà religiosa nell'attuale prassi ecclesiale in Italia*, pp. 351-370). Then, he analyzes a various specific interesting issues: exposing the crucifix in a public place or in public institutions, and its current situation in Italy (pp. 371-390); experiences on the bilateral agreement between Italy and the Catholic Church of February 23<sup>rd</sup> 1984, based on the recent period, with particular attention to the critical analyzed question of how this cooperation realizes the benefit of the people (391-410); characteristics of religious freedom according to the Lisbon treaty (pp. 411-420); critical observa-

tion of the European Tribunal of Justice's judging practice on the human rights, particularly on the relationship between the state and the denominations (pp. 421-434); finally, again regarding the European Tribunal of Justice's judging practice, but here on the religious places (those places which guarantee the free cult of the denominations, according to their own religious conviction) on the basis of the international law (pp. 435-450).

The volume is concluding with the scientific bibliography between 2012 and 2019 – according to years, in chronological order – of the Author (pp. 451-455).

We can clearly understand based on the above explained overview, that Prof. Giorgio Feliciani wished to summarize those timeous writings on all three major areas of his canon law and ecclesiastical law research between 2012 and 2019, which, on one hand, provide an adequate and balanced view of his scientific convictions; on the other, in the second decade of the 21<sup>st</sup> century, raise the most significant questions to canon lawyers, to those who officially interpret the canonical questions, but also to legislators. The incorporation of the field of ecclesiastical law also gave opportunity to the Author to emphasize those key points in the field of enforcement of international law wherein the guaranteed right to practice human dignity and religion freedom is vulnerable, taking into account the religious community's own religious beliefs and internal norms. Therefore, the chapters of this volume can provide significant theoretical and practical assistance, not only to those who are working in the field of canon law, but also to the legislators and to the jurisprudential work, in order to promote the religious freedom as first-generation human right for the benefit of the people.

*Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.*

SZUROMI, Sz. A., *A teológia és a kánonjog harmóniája. Az Egyház tanbeli és fegyelmi egysége* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/20), Szent István Társulat, Budapest 2020, pp. 325

The essential stable contents of canon law are well-organized promotion – in institutionalized form – of the primary goal of the Church, established by Jesus Christ, which is the salvation of souls. It contains: 1) the authentic presentation of the principles of the divine revelation; 2) norms of administration of those sacraments and sacramentals which transmit concrete graces; 3) conservation of the work of the hierarchical community which has been entrusted on the Apostles. Therefore, the canon law means that crystallized disciplinary system which serves the saved human being to get to the salvation (which laid down originally in the Great Mission Command [Mt 28:19]). Nevertheless,

to fulfill this goal is necessary to analyze and interpret – as detailed as possible – those canonical regulations which have built upon each other from the establishment of the Church. Prof. Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem. – Director of the International Canon Law History Research Center (Budapest) – demonstrates crystal-clearly the above indicated principles in his new book (*Harmony of Theology and Canon Law – The Doctrinal and Disciplinary Unity of the Church*) to emphasize: the doctrine and the discipline cannot be imagined from each other. The Author dedicated this volume to the 25<sup>th</sup> anniversary of the Canon Law Institute “ad instar facultatis”, Pázmány Péter Catholic University (p. 8).

In the Preface Prof. Szuromi gives a reflection on Prof. Carlo Fantappiè’s law theory concept (*Per un cambio di paradigm. Diritto canonico, teologia, e riforma nella Chiesa*, Bologna 2019) in order to demonstrate the uniqueness of the canon law system, which is in intrinsic relation with the theological teaching of the Church (pp. 5-6).

The entire work arranged into fifteen chapters, which begins with a methodological foundation (*Canonical methodology*, pp. 19-30). Here the Author draws the structure of research and different concept on that. He makes understandable the distinction between primary and applied researches and their relation, explaining the importance of research on the horizon of a system which have certain principles. The “system-research” can be applied to discover a concrete scientific question, but also an entire scientific field. Prof. Szuromi’s conclusion that this new methodological approach can be used fruitfully to the analysis of the canonical system. According to his explanation, this system has a complex character, because the theological and the legal (canonical) components are inseparable. Within this concrete system is another complexity: the relation of the constant elements (which are unchangeable) and the altering elements (depending on different changeable circumstances of the particular epochs of the Church). Therefore, to describe most adequately this system, it is necessary to analyze and to consider every element of the sacred science’s complexity (pp. 19-21). After this new methodological initiative, Prof. Szuromi presents in details the mentioned different characters of the canon law science in harmony with the theological principles (pp. 21-30).

The following chapters intends to expose the above mentioned methodological concept regarding the relation among law or legislation in the Church, and the principles of truth, justice, mercy, morality and administration of sacraments. These chapters are: *Is there real legislation in the Church?* (II, pp. 31-38); *Indispensability of the earlier canonical sources for the interpretation of the current canon law* (III, pp. 39-54); *Both codifications of the Latin canon law* (IV, pp. 55-76); *Sources of the Constitution Lumen Gentium* (V, pp. 77-96); *Seeking and accepting the truth* (VI, pp. 96-113); *Role of the Catholic universities in the missionary activity of the Church* (VII, pp. 114-130); *Justice and*

*mercy in the system of canon law* (VIII, pp. 131-150); *The seven mortal sins from the aspect of canon law* (IX, pp. 151-172); *Harmony of morality, law and human dignity within canon law* (X, pp. 173-189); *The sacrament of penance on the basis of canon law historical sources* (XI, pp. 190-216); *Aim and effect of the sacrament of anointing of the sick* (XII, pp. 217-229); *Formation of the diocesan seminarians and the members of religious institutes* (XIII, pp. 230-245); *Particular law and its alteration of the institutes of consecrated life* (XIV, pp. 246-262); *Effectivity of the canonical penal law, regarding in particular to the "delicta graviora"* (XV, pp. 263-280).

We can see from the listed titles, that the Author is focusing on those themes, wherein the above mentioned intrinsic correlation of the doctrine and the discipline clearly appears. Among the indicated chapters must be highlighted here the demonstration of the legislative power in the Church. Prof. Szuromi uses Dante Alighieri's critics (†1321) in *De monarchia* to enlighten: that it was not against the legislative power of the Church, rather against the supreme authority of the spiritual power as compared with the secular ruler's authority. He also clarifies Martin Luther's thoughts (†1546) regarding the true – and only – legislative power. From these analyses – which interpret the original writings of Luther – is quite clear, that the original texts accept the 'raison d'être' of those decisions within the Church which promote the spiritual life and goal of the faithful. If we take a glance at the definition of any ecclesiastical norm, we will find the very important statement "the salvation of souls is the supreme law of the Church". Therefore, there is no real conflict between the concept of Luther and the conviction of the Catholic Church. The contents of "legislation" can be understood if we use the term of "jurisdiction" and its meaning in the Roman law, which is precisely described by Francisco Suárez (†1617). Prof. Szuromi's reasoning gives new arguments to prove the real legislative power within the Church, which power based on the sanctifying mission of the Church.

Another very important explanation takes place in Chapter III, about the indispensability of the earlier canonical sources for the interpretation of the current canon law.

The Author gives an extraordinary precise analysis on the indispensable status of the disciplinary sources of the single ages – since the Patristic Age – and their contents, reason, and goal in order to understand – even a basically new – ecclesiastical regulation, particularly if anyone likes to translate the Latin canonical rule to any other language, preserving the exact original meaning of that (pp. 31-38). There is also an indispensable contribution on seeking and accepting the truth, which demonstrate the theological and canonical way from the 3<sup>rd</sup> century patristic sources, through the conciliar texts and papal decrees, to arrive the clear-out definition on truth and its recognition in the teaching of the First Vatican Council's Constitution *Dei Filius* (April 24<sup>th</sup>



1870) [pp. 96-113]. We must appreciate that precise, accurate analysis – based on the original sources, even from the earliest one – which could help to sketch a much more perspicuous picture about the constant canonical realization of justice and mercy within the system of canon law (pp. 131-150), explaining not only the canonical tradition and its aspects in the early and Medieval pastoral life, but listing the most important dogmatic theological statements too (i.e. pp. 138-141). Equally important are those chapters which present the transmission of truth in institutionalized form (i.e. the Catholic university and the formation of seminarians and religious members). Prof. Szuromi gives a detailed commentary on the new (December 8<sup>th</sup> 2016) *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, but also on some renewed *Constitutions* of religious orders regarding the formation of the entire man to the holy service or to the consecrated life (pp. 230-245). The concluding chapter (XV) discuss a very timeous question, because it not only summarizes the themes of “delicta graviora”, but consider the effectivity of the entire penal system of the current canon law, in the light of dogmatic theological arguments (pp. 263-280).

This presented volume is introduced by the *Contents* (pp. 9-13), after the *Preface* (pp. 5-8), and the usual list of scientific abbreviations (pp. 15-18). For the further orientation within the indicated themes, an extensive and updated bibliography has taken place at the end of the book (pp. 281-319). The consultation of the book is facilitated by a comprehensive index (pp. 320-325).

Prof. Szabolcs Anzelm Szuromi’s new book – which was published in the *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici* series – gives balanced and moderated overview on the intrinsic unity of the doctrine and discipline of the Catholic Church. Introducing a new type of methodology, he is able to use arguments from new perspectives. Thanks to the up-to-date chapters and the very clear presentation of every theme, this new volume is an effective contribution to understand the independent law system of the Catholic Church as a sacred science.

Rita FERENCZY





**SYSTEMATIC REPERTORY OF THE *FOLIA THEOLOGICA*  
(SINCE 1990) AND OF THE *FOLIA CANONICA* (SINCE 1998)  
THEN OF THE *FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA* (SINCE 2012)  
(1990 – 2020)**

[composed by Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.]

The international annual theological review of the Catholic Theological Faculty of Budapest was established in 1990 under the title: *Folia Theologica* (vols. 1-22), printed by the Márton Áron Editing House, then the New Man (Új Ember) Editing House, finally, by the St. Stephan Society Editing House. The international annual canon law review *Folia Canonica* in 1998 (vols. 1-14) – two years later when the Canon Law Institute “ad instar facultatis” (Budapest) has been erected by the Apostolic Holy See – was founded for that purpose to publish high-standard canon law studies, both Occidental and Oriental. These afore-mentioned two sacred-science reviews were combined in 2012 under the title *Folia Theologica et Canonica* (vols. I-IX).

This *Repertory* follows the systematic order of the disciplines of sacred sciences, and regarding canon law is arranged according to the structure of the current Code of Canon Law, supplemented with the theological and historical aspects of canon law, ecclesiastical law, and Eastern canon law (twenty-four categories). The publications organized into alphabetical order by authors within the particular scientific field. If an article fits into different categories, the entire bibliographical description can be found at the very first appearance, then – regarding the other fields – the abbreviated form is indicated with reference to the categorie of the first appearance.

## I. OLD TESTAMENT

BARBIERI, E., *Panorama delle traduzioni bibliche in volgare prima del concilio di Trento (Parte I)*, in *FTh* 8 (1997) 169-198.

BARBIERI, E., *Panorama delle traduzioni bibliche in volgare prima del concilio di Trento (Parte II)*, in *FTh* 9 (1998) 89-110.

BENYIK, GY., *Hungarian Bible Translation*, in *FTh* 9 (1998) 213-243.

BOHLE, G., *Zur traditiongeschichte von Psalm 51 prophetische Verkündigung und Kultausübung warden zum Gebet*, in *FTh* 9 (1998) 111-122.

FEHÉR, T., *Qohelet 5,17-19*, in *FTh* 20 (2009) 59-82.

KOCSIS, I., *Der Einfluss von Dan 7 auf die Johannes-Offenbarung*, in *FThC* III (25/17) [2014] 27-40.

KOCSIS, I., *Die christologische Interpretation von Gen 2,7 in 1Kor 15,44b-49*, in *FThC* II (24/16) [2013] 9-24.

- KOCSIS, I., *La fine della morte nel rinnovamento escatologico I*, in *FTh* 3 (1992) 75-90.
- KOCSIS, I., *La fine della morte nel rinnovamento escatologico II*, in *FTh* 5 (1994) 147-194.
- MARTOS, L. B., *75 years of the Encyclical Letter Divino Afflante Spiritu*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 95-108.
- PASALA, S., *Archaeological Evidences for Solomonian period*, in *FTh* 16 (2005) 125-142.
- SZÉKELY, J., “*Apri ai gentili la Porta Della Fede*”. *Una panoramica generale sulla fede nella Sacra Scrittura. Terminologia e messaggi*, in *FThC* I (23/15) [2012] 119-127.
- TYROL, A., *L'amore di Yhwh verso gli esuli di Babilonia in Is 43,1-13*, in *FTh* 9 (1998) 123-162.
- TYROL, A., *Salmo 1 – il portale introduttivo al Salterio*, in *FTh* 15 (2004) 173-179.

## II. NEW TESTAMENT

- BARBIERI, E., *Panorama delle traduzioni bibiche in volgare prima del concilio di Trento (Parte I)* [cf. I. Old Testament]
- BARBIERI, E., *Panorama delle traduzioni bibiche in volgare prima del concilio di Trento (Parte II)* [cf. I. Old Testament]
- BENYIK, GY., *Hungarian Bible Translation* [cf. I. Old Testament]
- BODA, L., *Whether John the Baptist Could Have Been Educated at Qumran? – John and Bannus*, in *FTh* 18 (2007) 53-70.
- CSERNAI, B., “*Diener des höchsten Gottes sein*” (*Apg 16,17*) – *indirekte Verkündigung in Apg 16,16-40*, in *FTh* 19 (2008) 25-40.
- KOCSIS I., *Die Gnade Gottes und der Heilige Geist in der Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus*, in *FThC* V (27/19) [2016] 17-28.
- KOCSIS, I., *Die christologische Interpretation von Gen 2,7 in 1Kor 15,44b-49* [cf. I. Old Testament]
- KOCSIS, I., *Die Gegenüberstellung des irdischen und des auferstandenen Leibes in 1Kor 15,44*, in *FTh* 22 (2011) 21-32.
- KOCSIS, I., *La fine della morte nel rinnovamento escatologico I* [cf. I. Old Testament]
- KOCSIS, I., *La fine della morte nel rinnovamento escatologico II* [cf. I. Old Testament]
- KOCSIS, I., *Petrus und sein Dienst in den Schriften des Neuen Testaments*, in *FTh* 19 (2008) 97-122.
- KRÁNITZ, M., *Anfänge der Annahme des Evangeliums im Römischen Reich römische Wege im Dienste des Christentums*, in *FTh* 20 (2009) 95-114.
- KRÁNITZ, M., *Der Heilige Paulus und die Wirkung der hellenischen Städte*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 55-66.
- MARTOS, L. B., *75 years of the Encyclical Letter Divino Afflante Spiritu* [cf. I. Old Testament]
- MARTOS, L. B., “*Unser Paschalam, Christus*”. *Tradition und Argumentation in 1Kor 5,7*, in *FTh* 21 (2010) 185-200.
- MELE, S. A., *Simbologia e teologia nella guarigione del cieco di Betsaida (Mc 8,22-26) e di Gerico (Mc 10,46-52) – Chiavi di lettura per la comprensione del vangelo di Marco*, in *FTh* 12 (2001) 109-122.
- SCHWANKL, O., *Monotheismus im Neuen Testament*, in *FTh* 16 (2005) 153-176.
- SZÉKELY, J., “*Apri ai gentili la Porta Della Fede*”. *Una panoramica generale sulla fede nella Sacra Scrittura. Terminologia e messaggi* [cf. I. Old Testament]
- SZÉKELY, J., *Mary and Martha how to receive the divine guest?*, in *FTh* 6 (1995) 161-172.

SZÉKELY, J., *Structure and purpose of the Lucan travel account*, in *FTh* 8 (1997) 61-112.  
 TAKÁCS, GY., *Die existentielle Interpretation der Gleichnisse Jesu*, in *FTh* 6 (1995) 111-148.

TAKÁCS, GY., *Il giusto sofferente la passio di Gesù nel vangelo di San Marco (Mc 14,1 – 16,8)*, in *FTh* 14 (2003) 179-197.

### III. PATRISTIC LITERATURE AND DOGMATIC HISTORY

BAÁN, I., *L'Esprit-Saint dans le vie du chrétien chez Chrysostome*, in *FTh* 8 (1997) 137-142.

GÖBEL, CH., *Philosophie des Mönchseins. Am Beispiel des Ad Monachos des Evagrius Ponticus*, in *FTh* 15 (2004) 5-30.

KÁPOSZTÁSSY, B., *Märtyrerfeste bei Eusebius Caesarea*, in *FTh* 13 (2002) 51-68.

KRÁNITZ, M., *Anfänge der Annahme des Evangeliums im Römischen Reich römische wege im dienste des christentums* [cf. II. New Testament]

KRÁNITZ, M., *La fonction de la conscience et de l'ange gardien chez Origène: FTh* 1 (1990) 131-142.

PERENDY, L., *A Christian Platonist*, in *FTh* 17 (2006) 169-198.

PERENDY, L., *An Enigmatic Apology – Aristides on God's created world*, in *FTh* 21 (2010) 87-98.

PERENDY, L., *Athenagoras on the Triune God of Christians*, in *FThC* I (23/15) [2012] 67-90.

PERENDY, L., *God's impassibility and his compassio in Christ in the Patristic Tradition*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 61-72.

PERENDY, L., *Judging Philosophers – Theophilus of Antioch on Hellenic inconsistency*, in *FTh* 19 (2008) 185-218.

PERENDY, L., *The Outlines of Systematic Theology in the Ad Autolyicum of Theophilus of Antioch*, in *FTh* 18 (2007) 171-178.

ROKAY, Z., *Diogenes Laertius and Clemens von Alexandrien*, in *FTh* 18 (2007) 208-226.

SZUROMI, SZ. A., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (Recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani*, in *FC* 7 (2004) 71-108.

VANYÓ, L., *Die Christologie des Gregor von Nyssa als Mittelweg zwischen Antiochien und Alexandrien: FTh* 1 (1990) 100-114.

VANYÓ, L., *The Patristic Interpretation of 'Redemptio'*, in *FTh* 11 (2000) 19-44.

WEBER, A., *Die "Mosaiche Unterscheidung" bei Kelsos und Origenes*, in *FTh* 17 (2006) 287-306.

### IV. CHURCH HISTORY

ADRIÁNYI, G., *Warum und wie verließ Kardinalprimas József Mindszenty 1971 die amerikanische Botschaft zu Budapest?*, in *FTh* 6 (1995) 73-92.

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *L'idoneità per ricevere l'ordinazione sacerdotale alla veglia del concilio Vaticano II*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 273-288.

BAÁN, I., *Le monastère de Körtvélyes*, in *FTh* 2 (1991) 143-154.

BEKE, M., *Die Erzbischöfe von Esztergom und die Befreiungskämpfe gegen die Türken*, in *FTh* 3 (1992) 155-166.

- BUSSO, A. D., *Il patronato regio spagnolo e il suo influsso in America*, in *FTh* 7 (1996) 197-218.
- DUGGAN, CH., *Decretal letters to Hungary*, in *FTh* 3 (1992) 5-32.
- ERDŐ, P., *Das oberste Patronatsrecht der ungarischen Könige in der Forschung von Vilmos Fraknói*, in *FTh* 8 (1997) 157-168.
- ERDŐ, P., *Katholische Autonomie, Kirchengemeinden und Priesterrat in Ungarn (1918-1919)*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 123-148.
- ERDŐ, P., *La Perdita dello stato clericale secondo la disciplina ecclesiastica fino al V secolo*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 149-160.
- ERDŐ, P., *The Origin and Spread of Parishes*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 73-87.
- FEJÉRDY, A., *Universalismo cattolico e particolarismo nazionale in Ungheria e nell'Europa centro-orientale dopo la prima guerra mondiale*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 41-57.
- FÉLIX BALLESTA, Á., *Concilio provincial tarraconense y ζregón eclesiástica Catalana?*, in *FTh* 12 (2001) 91-108.
- HÁRSFAI, K., *Le caratteristiche personale della spiritualità cristiana di San Francesco*, in *FTh* 19 (2008) 63-76.
- IVANCSÓ, I., *I Santi Innocenti nei testi liturgici della Chiesa Bizantina*, in *FTh* 15 (2004) 45-56.
- KRÁNITZ, M., *Anfänge der Annahme des Evangeliums im Römischen Reich römische wege im dienste des christentums* [cf. II. New Testament]
- KRÁNITZ, M., *Heilige Elisabeth (1207-1231) als Vertreter des Treffens der verschiedenen christlichen Kulturen in Thüringen im 13. Jahrhundert*, in *FTh* 18 (2007) 113-128.
- KRÁNITZ, M., *La responsabilité de la théologie à l'université, dans l'Église et dans la société aujourd'hui avec la contribution de la théologie hongroise*, in *FTh* 21 (2010) 21-34.
- MOLNÁR, A., *L'Eglise catholique dand la Hongrie ottomane (16<sup>e</sup> – 17<sup>e</sup> siècles)*, in *FTh* 9 (1998) 163-176.
- PAL, M., *"Episcopalis audientia" nelle fonti del diritto romano Cristiano da Costantino a Teodosio II*, in *FC* 8 (2005) 207-220.
- PUSKÁS, A., *Le caratteristiche della teologia di Péter Pázmány*, in *FTh* 21 (2010) 99-112.
- PUSKÁS, A., *Traditionsauslegung am Konzil von Trient*, in *FThC* II (24/16) [2013] 79-98.
- RUOCO VARELA, A. M., *"Santa Teresa de Jesús: Doctora de la Iglesia para la Iglesia de hoy"*, in *FThC Supplementum* (2016) 29-40.
- SCHWENDENWEIN, H., *Das Theologische Studium zu Marbor in der Zeit der Österreichisch – Ungarischen Monarchie*, in *FTh* 4 (1993) 59-66.
- SEDANO, J., *L'idoneità al presbiterato nel Decreto di Graziano*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 289-300.
- SOMERVILLE, R., *The Eucharist and the Church in the Eleventh and Twelfth Centuries: The View of a Modern Historian of Medieval Councils*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 203-215.
- SOMLYÓI TÓTT, T., *The forms of religious mentality in the Anjou age*, in *FTh* 4 (1993) 133-144.
- SOMORJAI, Á., *Geburtenbeschränkung in Bauernfamilien*, in *FTh* 6 (1995) 197-214.
- SZABÓ, T., *Il ruolo del Legato Pontificio Antonio Possevino nella fondazione del Seminario di Kolozsvár (1583)*, in *FTh* 4 (1993) 145-156.
- SZILÁGYI, CS., *Stephanus Arator: Historia Anni Jubilaei 1575 (Presentazione delle fonti)*, in *FTh* 18 (2007) 227-244.

- SZUROMI, SZ. A., *A Turning Point in the History of the General Councils of the West in the 13<sup>th</sup> Century (A Critical Summary on the Importance of the Constitutions of the Fourth Lateran Council [1215] According to its Theological, Canonical and Historical Aspects)*, in *FTh* 14 (2003) 161-178.
- SZUROMI, SZ. A., *An overview on the international relations of the Holy See since the 'Roman question' until 1967, correlated with the first codification (1917)*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 105-118.
- SZUROMI, SZ. A., *Cardinal Mindszenty and the Hungarian bishops against the communist dictatorship (1947-1974)*, in *FThC* V (27/19) [2016] 73-83.
- SZUROMI, SZ. A., *Idoneity for priesthood in the early canonical discipline (on overview based on the first centuries)*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 301-314.
- SZUROMI, SZ. A., *La fondazione delle università nel medioevo e le particolarità dell'insegnamento universitario*, in *FThC* III (25/17) [2014] 123-134.
- SZUROMI, SZ. A., *Les trois premiers Synodes d'Esztergom et la discipline ecclésiastique en Hongrie au XII<sup>e</sup> siècle*, in *FTh* 12 (2001) 57-64.
- SZUROMI, SZ. A., *Note sulle decisioni dei Concili di Toledo dei secoli VI-VIII nella disciplina ecclesiastica della «Hispania»*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 113-122.
- SZUROMI, SZ. A., *Outlines of the medieval concordatary Law between 1122 and 1418*, in *FTh* 19 (2008) 303-314.
- SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of the concept of 'sacred power' and its exercise between 1073 and 1303*, in *FTh* 18 (2007) 261-270.
- SZUROMI, SZ. A., *Pope Benedict XV's negotiations and the last years of the Austro-Hungarian Empire*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 59-69.
- SZUROMI, SZ. A., *Relationship among the Holy See, Czech-, Polish-, and Hungarian Kingdoms in the 13<sup>th</sup> – 14<sup>th</sup> century*, in *FThC* Supplementum (2016) 199-2010.
- SZUROMI, SZ. A., *The "Edict of Milan" – its composition and original meaning*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 235-246.
- SZUROMI, SZ. A., *The Early Councils and their Effect on Liturgy, according to the Canonical Collections up to the Decretum Gratiani*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 147-161.
- TÖRÖK, J., *Historia de las diócesis de Hungría*, in *FTh* 3 (1992) 145-154.
- TÖRÖK, J., *History of the St. Paul order (A critical Study)*, in *FTh* 7 (1996) 179-196.
- TÖRÖK, J., *Il missale quinqueecclesiense e Wilhelmus Durandus*, in *FTh* 6 (1995) 215-218.
- TÖRÖK, J., *Santo Stefano, il primo re d'Ungheria e l'organizzazione della Chiesa Ungherese*, in *FTh* 11 (2000) 141-150.
- TÖRÖK, J., *Storia della liturgia medievale dell'Ungheria*, in *FTh* 8 (1997) 143-156.
- TÓTH, T., *Clemens VIII. und der Lange Türkenkrieg in Ungarn*, in *FTh* 16 (2005) 177-230.
- TÓTH, T., *Gábor ed Ádám Patachich e la riforma cattolica in Ungheria. L'esempio dell'Arcidiocesi di Kalocsa-Bács (1733-1784)*, in *FTh* 18 (2007) 271-298.
- TÓTH, T., *Il Collegio Germanico ed Ungarico e la riforma cattolica in Ungheria – Un'istituzione per il rinnovamento (secolo XVIII)*, in *FTh* 19 (2008) 315-352.

## V. CHRISTIAN PHILOSOPHY

- BARBOUR, H., *Salvare Apparentia*, in *FTh* 17 (2006) 307-319.
- BARBOUR, H., *The Cosmology of Catholic Communications: Postmodern Kerygma? A Reflection by a Disciple of SS. Albert the Great and Thomas Aquinas*, in *FTh* 21 (2010) 149-164.
- BARBOUR, H., *The Cosmology of Catholic Worship: Pre-Socratic Sacraments? A Consideration by a disciple of St. Thomas Aquinas*, in *FTh* 20 (2009) 7-30.
- BOLBERITZ, P., *Hat die effektive Moral normative Kraft?*, in *FTh* 5 (1994) 89-106.
- BOLBERITZ, P., *Monotheismus in der westlichen Philosophie*, in *FTh* 20 (2009) 31-42.
- BOLBERITZ, P., *Providenz als Mitleid Gottes*, in *FTh* 14 (2003) 5-20.
- BOLBERITZ, P., *The Beginning of Hungarian Philosophy (The Reception of Nicolas of Cusa in the work of "De homine" by Peter Monedulatus Csokas Laskoi)*, in *FTh* 16 (2005) 5-34.
- CSOCSAN DE VÁRALJA, E., *The Just Income Distribution*, in *FTh* 11 (2000) 111-140.
- CZAKÓ, I., *Abramo come paradigm del credente nel libro "Timore e tremore" di Søren Kierkegaard*, in *FTh* 8 (1997) 199-225.
- GEISSLER, H., *Coscienza e verità nel dramma della storia della salvezza secondo il pensiero di John Henry Newman*, in *FTh* 5 (1994) 115-136.
- GÖBEL, CH., *Philosophie des Mönchseins. Am Beispiel des Ad Monachos des Evagrius Ponticus* [cf. III. Patristic Literature and Dogmatic History]
- HEGYI, M., *Internus homo – eigentliches Selbst*, in *FTh* 19 (2008) 77-96.
- JUHÁSZ, G. T., *Equality and Inequality of "Christ's Faithful" from a Perspective of Philosophy and Theology of Canon Law*, in *FTh* 22 (2011) 163-175.
- JUHÁSZ, G. T., *Status of "Christ's Faithful" – A Philosophical and Canonical Overview*, in *FThC Supplementum* (2016) 129-142.
- KUMINETZ, G., *Aktualität der tomistischen Staatsidee*, in *FThC Supplementum* (2016) 143-182.
- KUMINETZ, G., *Das Wesen und die Bestimmung der Autorität und der Macht katholisch betrachtet*, in *FC* 11 (2008) 159-182.
- KUMINETZ, G., *Die dauerhaftigkeit der naturrechtlichen anschauung der rechtsfolge*, in *FTh* 20 (2009) 115-150.
- KUMINETZ, G., *Die Teilnahme des katholischen Menschen am öffentlichen Leben im Lichte der gesellschaftsphilosophie von Sándor Horváth O.P.*, in *FTh* 19 (2008) 139-184.
- KUMINETZ, G., *L'elaborazione del contenuto del diritto naturale nella filosofia del diritto tomista di Sándor Horváth O.P.*, in *FTh* 21 (2010) 35-86.
- KUMINETZ, G., *La conoscenza delle norme del diritto naturale e il valore teologico della teoria del diritto naturale nella filosofia del diritto di Sándor Horváth O.P.*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 23-37.
- KUMINETZ, G., *Sándor Horváth O.P. come tomista e filosofo del diritto e il diritto natural come parola chiave della filosofia del diritto*, in *FC* 10 (2007) 35-70.
- LISKE, M-TH., *Monotheismus bei Plotin*, in *FTh* 17 (2006) 153-160.
- LISKE, M-TH., *War Aristoteles Monotheist?*, in *FTh* 20 (2009) 151-174.
- PATSCH, F., *Metodica – filosofica – critica: le te mondalità possibili dell'ermeneutica per l'uso teologico*, in *FTh* 20 (2009) 175-200.
- PUSKÁS, A., *Der Dialog von Philosophie und Theologie in Hans Urs von Balthasars Denken*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 81-100.
- RÁSZLAI, T., *Aquinas on the Infallibility of the Intellect*, in *FTh* 12 (2001) 123-134.



- ROKAY, Z., "Phiosophische" Antropologie, in *FThC* IV (26/18) [2015] 73-81.
- ROKAY, Z., *Der Prädestinationsstreit des 9. jh-s und die Gnadenfrage*, in *FTh* 14 (2003) 141-160.
- ROKAY, Z., *Die "Religionsphilosophie" Johann-Gottlieb Fichtes. Ihre Hintergründe und ihre Aktualität*, in *FThC* II (24/16) [2013] 99-130.
- ROKAY, Z., *Die philosophischen Wurzeln des Monotheismus bei Platon und Aristoteles*, in *FTh* 19 (2008) 271-292.
- ROKAY, Z., *Die Religion und die Religionen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling während seiner zweiten Tätigkeit in München (1827-1841)*, in *FTh* 22 (2011) 95-108.
- ROKAY, Z., *Die Selbstverwirklichung des Menschen in der Philosophie von J. G. Fichte*, in *FTh* 12 (2001) 37-56.
- ROKAY, Z., *Diogenes Laertios und Clemens von Alexandrien* [cf. III. Patristic Literature and Dogmatic History]
- ROKAY, Z., *War Kant ein Mystiker?*, in *FTh* 15 (2004) 131-144.
- ROKAY, Z., *Zeichen und Mittel (Koreferat)*, in *FTh* 20 (2009) 201-204.
- SÁNTA, J., "Feuerbach come rifondatore" del cristianesimo, in *FTh* 4 (1993) 21-58.
- SOMLYÓI TÓTH, T., "Habitū inventus ut homo", in *FTh* 9 (1998) 177-200.
- SZABÓ, F., *La resurrección et la transfiguration du cosmos*, in *FTh* 8 (1997) 113-136.
- TURGONYI, Z., *Compatibilism and Concursus Divinus – A (Hopfully) Possible Approach to the Problem of Freedom*, in *FTh* 18 (2007) 345-365.
- VÁLÓCZY, J., *Erkenntnis und Gottesliebe bei Simone Weil*, in *FTh* 7 (1996) 117-164.
- VINCZE, K., *Die Realität und die Würde des Leidens in der Philosophie von Simone Weil*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 103-114.
- VINCZE, K., *L'io di fronte all'Assoluto – Lo spirito dell'uomo tra disperazione e Dio*, in *FThC* V (27/19) [2016] 61-72.
- VINCZE, K., *Praeambulum Fidei anhand der Phänomenologie – Eigenschaften und Zentrale Gedanken der Religionsphilosophie Bernhard Weltes*, in *FThC* III (25/17) [2014] 83-96.
- WALSH, S., "Fidelissimus Discipulus Eius": Charles De Koninck's Exposition of Aquinas' Doctrine on the Common Good, in *FThC* II (24/16) [2013] 131-144.
- WALSH, S., *Predestination: Some Questions and Misconceptions*, in *FTh* 21 (2010) 221-231.
- WALSH, S., *The Notion of Instrumental Causality*, in *FTh* 17 (2006) 267-286.

## VI. FUNDAMENTAL THEOLOGY

- BERAN, F., *Die Aktualität der Soziallehre der Kirche – Die Fundamentalwerte des gesellschaftlichen Lebens*, in *FTh* 18 (2007) 41-52.
- CABAN, P., *Die Gemeinschaft in der Liturgie – Ausgangsaspekt der christlichen Spiritualität*, in *FTh* 17 (2006) 5-16.
- CABAN, P., *Jüdisches Pascha und das letzte Abendmahls von Christi*, in *FTh* 17 (2006) 17-26.
- DE PAOLIS, V., *Cultura della vita o cultura della morte? Ossia diritto della vita o della morte?*, in *FTh* 8 (1997) 13-42.
- DOLHAI, L., *Il rapporto fra parole e sacramento visto da K. Rahner; da punto di vista ecumenico*, in *FTh* 7 (1996) 69-82.
- FARKAS, L., *Die Eucharistie und die Kirche in den ökumenischen Dialogdokumenten*, in *FTh* 17 (2006) 27-38.

- FONK, P., *Erbschuld – Sühne – Gnade. Warum Kinder nicht für die Verbrechen ihrer Väter verantwortlich sind*, in *FTh* 22 (2011) 153-162.
- GALVIN, J. P., *Theology in the United States*, in *FTh* 10 (1999) 81-98.
- HÁMORI, A., *Human Dignity in the Church Teaching*, in *FTh* 19 (2008) 41-62.
- HENRICI, P., *Die Enzyklika zum dritten Jahrtausend Fides et ratio*, in *FTh* 11 (2000) 5-18.
- HENRICI, P., *Kann es heute eine christliche Kultur geben?*, in *FTh* 2 (1991) 61-76.
- HOLLÓ, L., *Der Beitrag der Kirche zum Zusammenleben der Volksgruppen*, in *FTh* 15 (2004) 31-44.
- JERUMANIS, A.-M., *Il Cristiano nel tempo. L'Essere-cristiano come missione nel mondo*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 23-36.
- KONCSIK, I., *Die Suche (nach) der wahren Kirche*, in *FTh* 17 (2006) 65-116.
- KONCSIK, I., *Ist Theologie überhaupt eine Wissenschaft? – Ein Dialog mit Gustav Siewerth*, in *FTh* 11 (2000) 55-90.
- KONCSIK, I., *Synergetische Hermeneutik – Grundlagen und Perspektiven*, in *FTh* 18 (2007) 83-112.
- KRÁNITZ, M., *Das Evangelium der Vielfalt der Kulturen zukommen lassen*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 11-21.
- KRÁNITZ, M., *Der Gottesglaube verbindet einander. Die Entwicklung des Christlich-Muslimischen Dialogs (Der historische besuch von Papst Franziskus in Abu Dhabi)*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 51-58.
- KRÁNITZ, M., *Der Pluralismus der Religionen aus dem Gesichtspunkt der Mission*, in *FTh* 22 (2011) 33-66.
- KRÁNITZ, M., *Die Annäherung der Religionen aus Christlicher Sicht und der Pluralismus der Religionen*, in *FTh* 14 (2003) 59-86.
- KRÁNITZ, M., *Die dramatische Wirkung des moralischen Relativismus in den entwickelten Gesellschaften – Die Antwort der Kirche auf die "schweigende Apostasie"*, in *FThC* III (25/17) [2014] 41-50.
- KRÁNITZ, M., *Die Kirchen für Europa*, in *FThC* V (27/19) [2016] 29-38.
- KRÁNITZ, M., *Die Wirkung von Papst Franziskus: Eine geistliche erneuerung in der sich verändernden Welt*, in *FThC* II (24/16) [2013] 25-38.
- KRÁNITZ, M., *Glauben Christen und Moslime an denselben Gott?*, in *FTh* 19 (2008) 123-138.
- KRÁNITZ, M., *Heilige Elisabeth (1207-1231) als Vertreter des Treffens der verschiedenen christlichen Kulturen in Thüringen im 13. Jahrhundert* [cf. IV. Church History]
- KRÁNITZ, M., *Il "Tiro a due" di Roma nella predicazione di Asterio di Amasea*, in *FTh* 12 (2001) 27-36.
- KRÁNITZ, M., *Ökumenische Bestrebungen in der katholischen Kirche von Ungarn vom II. Vatikanischen Konzil bis in unsere Tage*, in *FTh* 17 (2006) 117-124.
- KRÁNITZ, M., *Spiritualität der Gemeinschaft und der Mission*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 9-22.
- KRÁNITZ, M., *The Bell Rings. Some thoughts on migration in the spirit of spiritual ecumenism*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 35-39.
- KRÁNITZ, M., *Theology of enculturation among churches at the beginning of the 21<sup>st</sup> century and the role of the Catholic Theological Institutions*, in *FThC* I (23/15) [2012] 11-18.
- MIKOLÁŠIK, M., *Theologie als Glaubenswissenschaft in den Fundamentaltheologie bei Max Seckler*, in *FTh* 13 (2002) 69-88.
- NAIÓRKOWSKI, A. A., *Das Entdecken des antlitzes Christi als wichtigste Aufgaber der Theologie – Reflexion über "Novo Millennio ineunte"*, in *FTh* 13 (2002) 89-102.



- PÁKOZDI, I., *Zur Theologie des Ablasses*, in *FTh* 17 (2006) 161-168.
- RAUBER, K.-J., *Mit der Kirche in die Zukunft unter der Führung des heiligen Geistes*, in *FTh* 9 (1998) 5-18.
- ROKAY, Z., *Die Religion und die Religionen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling während seiner zweiten Tätigkeit in München (1827-1841)* [cf. V. Christian Philosophy]
- SCHEFCZYK, L., *Das Petrusamt: Dienst an der Einheit in der Wahrheit*, in *FTh* 2 (1991) 5-16.
- SOMORJAI, Á., *Theologie in Nicht-Weltsprachen*, in *FTh* 7 (1996) 165-178.
- SORČ, C., *Die trinitarische Dimension des menschlichen Lebens*, in *FTh* 10 (1999) 37-54.
- STINGLHAMMER, H., *Die Beste aller Welten? Kann Man angesichts von Katastrophen noch an einen guten schöpfer Glauben? – Fundamentaltheologische Erkundungen*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 83-88.
- STUBENRAUCH, B., *Not und Notwendigkeit erneuerter trinitarischer Gottesrede*, in *FTh* 19 (2008) 293-302.
- SZUROMI, SZ. A., *Encyclical letter «Laudato si'» as 'constitution' on responsibility of global sustainability*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 47-60.
- TARNAY, B., *Ist Theologie eine Ideologie?*, in *FTh* 3 (1992) 127-144.
- TARNAY, B., *La raisonnement par calcul et la «reditio completa»*, in *FTh* 2 (1991) 77-84.
- TÖRÖK, CS., *Der Geist Gottes in der Welt der Kulturen. Pneumatologische Akzente im Glaube-Kultur-Verhältnis*, in *FTh* 18 (2007) 299-344.
- TÖRÖK, CS., *Inkulturation. Möglichkeiten und Grenzen eines Paradigmas II.*, in *FTh* 22 (2011) 129-152.
- TÖRÖK, CS., *Inkulturation. Möglichkeiten und Grenzen eines Paradigmas I.*, in *FTh* 21 (2010) 125-148.
- TÖRÖK, I., *Come poter aiutare meglio I nostril pazienti credenti. Illustrazione tramite due casi*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 89-102.
- VOJTKO, S., *Reinkarnation oder Auferstehung?*, in *FTh* 10 (1999) 55-66.

## VI. DOGMATIC THEOLOGY

- ANCSIN, I., *Die Hoffnung Auf das Heil bei Hans Urs von Balthasar*, in *FTh* 18 (2007) 17-40.
- DYMYD, M., *Gli apporti ecclesiologicali di Sua ecc. a Josyf (Slipyj)*, in *FTh* 10 (1999) 155-177.
- FILA, B., *Die Geschichtlichkeit als theologisches Problem – in Auseinandersetzung mit M. Heidegger*, in *FTh* 1 (1990) 31-43.
- FILA, B., *Teilhard de Chardin und die christliche Eschatologie*, in *FTh* 3 (1992) 99-110.
- FONK, P., *Sich dem unbegreifbaren Gott aussetzen. Sören Kierkegaards Kritik an der Hegelschen Trinitätsspekulation*, in *FTh* 21 (2010) 165-184.
- GEFAELL, P., *L'ecclesiologia eucaristica e il Primato del vescovo di Roma*, in *FC* 1 (1998) 129-150.
- IVANCSÓ, I., *La festa della Protezione della Madre di Dio*, in *FTh* 16 (2005) 63-76.
- JOVICIC, G., *Das päpstliche Gesandtschaftswesen während des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *FThC* V (27/19) [2016] 103-122.
- JUHÁS, V., *Theologie als Biographie bei Jürgen Moltmann*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 11-20.
- KONCSIK, I., *Der analoge Realismus als Fundament der Christologie Karl Rahners?*, in *FTh* 12 (2001) 135-168.

- KONCSIK, I., *Künstliche Intelligenz – was kann die Dogmatik zur Diskussion beitragen?*, in *FTh* 16 (2005) 77-108.
- KÖRNER, B., *Melchior Cano, seine Jahre von den Loci theologici un ihre Aktualität*, in *FTh* 10 (1999) 99-120.
- KOVÁCS, Z., *Fondamenti teologici della venerazione ecclesiale di Maria*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 13-33.
- KOVÁCS, Z., *Le caratteristiche dell’Espiazione nella vita di fede in Ungheria*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 37-50.
- KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum, La Donna Eucaristica – In cammino con la Patrona d’Ungheria verso il Congresso Eucaristico Internazionale del 2020 di Budapest*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 21-54.
- KRZYWDA, J., *La richiesta del principio di sussidiarietà nell’ambito della realizzazione della missione della Chiesa (Abbozzo del problema)*, in *FTh* 12 (2001) 15-26.
- LADARIA, L. F., *Uniticità di Cristo e della Chiesa*, in *FThC* III (25/17) [2014] 67-82.
- MENDL, H., *Wenn der Tod einbricht (...) Kinder, Gott und das Leid*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 45-59.
- NAIÓRKOWSKI, A. A., *Das Entdecken des antlitzes Christi als wichtigste Aufgaber der Theologie – Reflexion über “Novo Millennio ineunte”* [cf. VI. Fundamental Theology]
- PUSKÁS, A., *Argomento in favore dell’esistenza di Dio nella filosofia di Georg Scherer*, in *FTh* 14 (2003) 87-140.
- PUSKÁS, A., *Der Dialog von Philosophie und Theologie in Hans Urs von Balthasars Denken* [cf. V. Christian Philosophy]
- PUSKÁS, A., *Die Läuterung nach dem Tod – Neue Gesichtspunkte in der Enzyklika “Spe salvi” von Papst Benedikt XVI.*, in *FTh* 19 (2008) 219-270.
- PUSKÁS, A., *Gott der dreieine als Schlüssel zum verstehen der wirklichkeit trinitarische Ontologie bei Gisbert Greshake*, in *FTh* 13 (2002) 23-42.
- PUSKÁS, A., *Il rinnovamento dell’interpretazione trinitaria della creazione nella teologia odierna*, in *FTh* 18 (2007) 179-208.
- PUSKÁS, A., *Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar: Alternative für die ungarische Theologie?*, in *FTh* 15 (2004) 109-130.
- PUSKÁS, A., *Le caratteristiche della teologia di Péter Pázmány* [cf. IV. Church History]
- PUSKÁS, A., *Traditionsauslegung am Konzil von Trient* [cf. IV. Church History]
- ROKAY, Z., *Der Prädestinationsstreit des 9. jh-s und die Gnadenfrage* [cf. V. Christian Philosophy]
- ROKAY, Z., *Leo Scheffczyk und die Tübinger Schule*, in *FThC* I (23/15) [2012] 91- 118.
- SCHEFFCZYK, L., *Zur Unsterblichkeitsproblematik bei Thomas von Aquin*, in *FTh* 3 (1992) 55-74.
- SCHWENDENWEIN, H., *Das Theologische Studium zu Marbor in der Zeit der Österreichisch – Ungarischen Monarchie* [cf. IV. Church History]
- SESZTÁK, I., *L’aspetto teocentrico del sacramento della penitenza*, in *FTh* 20 (2009) 205-214.
- SORČ, C., *Die trinitarische Dimension des menschlichen Lebens* [cf. VI. Fundamental Theology]
- SORČ, C., *Gott und das Leid bei Hans Urs von Balthasar*, in *FTh* 17 (2006) 199-226.
- STINGLHAMMER, H., *Dialogische Freiheit als weg zum verstehen der Theo-Dramatik*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 101-112.
- ŠTRUKELJ, A., *Die Christologie in der Theologik Hans Urs von Balthasars*, in *FTh* 8 (1997) 43-60.
- ŠTRUKELJ, A., *Von den Sitzenden zur knienden Theologie*, in *FTh* 7 (1996) 21-32.

- STUBENRAUCH, B., *Not und Notwendigkeit erneuerter trinitarischer Gottesrede* [cf. VI. Fundamental Theology]
- SZABÓ, F., *Pázmány théologien*, in *FTh* 1 (1990) 44-56.
- SZUROMI, SZ. A., *A Turning Point in the History of the General Councils of the West in the 13<sup>th</sup> Century (A Critical Summary on the Importance of the Constitutions of the Fourth Lateran Council [1215] According to its Theological, Canonical and Historical Aspects)* [cf. IV. Church History]
- TAMÁS, R., *Über die Sakramentalität der Kirche*, in *FTh* 20 (2009) 229-270.
- TURGONYI, Z., *Compatibilism and Concursus Divinus – A (Hopfully) Possible Approach to the Problem of Freedom* [cf. V. Christian Philosophy]
- VASIL', C., *Chiese Orientali Cattoliche nella ecclesiologia e nel diritto della Chiesa Cattolica*, in *FC* 10 (2007) 119-151.
- VINCZE, K., *L'io di fronte all'Assoluto – Lo spirito dell'uomo tra disperazione e Dio* [cf. V. Christian Philosophy]
- VINCZE, K., *Praeambulum Fidei anhand der Phänomenologie – Eigenschaften und Zentrale Gedanken der Religionsphilosophie Bernhard Weltes* [cf. V. Christian Philosophy]
- WALSH, S., *Predestination: Some Questions and Misconceptions* [cf. V. Christian Philosophy]

## VII. LITURGY

- CABAN, P., *Die Gemeinschaft in der Liturgie – Ausgangsaspekt der christlichen Spiritualität* [cf. VI. Fundamental Theology]
- CABAN, P., *Die grundlegende liturgiegeschichtliche Entwicklung des Krankensalbungssakramentes bis Vaticanum II*, in *FTh* 16 (2005) 35-52.
- CABAN, P., *Features and new impulses of Pope Benedict XVI in the area of liturgy*, in *FTh* 20 (2009) 43-54.
- CABAN, P., *Participatio actiosa und die kirchlichen Laiendienste in der Slowakei Begriff, Chancen, Forschung und Probleme*, in *FTh* 19 (2008) 7-24.
- ERDŐ, P., *Die Reliquienverehrung im Kirchenrecht*, in *FTh* 9 (1998) 83-88.
- ERDŐ, P., *Le liturgie orientali dopo la Sacrosanctum Concilium – Aspetti teologici e giuridici –*, in *FThC* II (24/16) [2013] 147-158.
- IVANCSÓ, I., *“Freue dich, unvermählte Braut” (Der Hymnos Akathistos)*, in *FTh* 9 (1998) 201-212.
- IVANCSÓ, I., *I Santi Innocenti nei testi liturgici della Chiesa Bizantina* [cf. IV. Church History]
- KÁPOSZTÁSSY, B., *Märtyrerfeste bei Eusebius Caesarea* [cf. III. Patristic Literature and Dogmatic History]
- KOVÁCS, Z., *Le caratteristiche dell'Espiazione nella vita di fede in Ungheria* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- KUMINETZ, G., *Die Dämonenaustreibung (Exorzismus) und ihre Liturgie*, in *FThC* V (27/19) [2016] 39-60.
- LANG, U. M., *Early Christian Latin as a Liturgical Language*, in *FTh* 17 (2006) 125-152.
- LORUSSO, L., *Il rapporto del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali con le prescrizioni dei libri liturgici comment al can. 3 del CCEO*, in *FC* 8 (2005) 163-182.
- POMMARÈS, J. M., *Valeur juridique de l'instruction Redemptiois Sacramentum selon les critères de l'école de Mörsdorf*, in *FC* 7 (2004) 247-259.

- SZABÓ, P., *I libri liturgici orientali e la Sede Apostolica*, in *FC* 7 (2004) 261-278.
- SZUROMI, SZ. A., *The Early Councils and their Effect on the Canonical Collections up to the Decretum Gratiani on Liturgy* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *The systematic development of the liturgy of hours during the first centuries – based on the Jewish and Christian tradition*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 153-161.
- TÖRÖK, J., *Il missale quinqueecclesiense e Wilhelmus Durandus* [cf. IV. Church History]

### VIII. PASTORAL THEOLOGY

- DANKO, S., *Pastorale, fede e identità culturale dei giovani nell'ambiente multilinguistico*, in *FTh* 13 (2002) 111-197.
- ERDŐ, P., *Il parroco deve conoscere la lingua dei fedeli*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 137-151.
- ERDŐ, P., *La questione della lingua dei fedeli nella costituzione 9 del Concilio Lateranense IV alla luce dei commenti dei canonisti*, in *FThC Supplementum* (2016) 15-28.
- FABIAN, A., *Perché questo articolo sull'omelia e sulla narrazione?*, in *FTh* 14 (2003) 21-30.
- FEDELI, C., *Die „eigentlich-pädagogische“ Kategorie*, in *FTh* 6 (1995) 53-62.
- FILO, V., *Homily as a specific duty of ordained persons*, in *FC* 2 (1999) 287-296.
- GRUBER, L., *Über die Theologie des Priestertums von Papst Johannes Paul II.*, in *FTh* 17 (2006) 39-64.
- KOVÁCS, Z., *Le caratteristiche dell'Espiazione nella vita di fede in Ungheria* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- KRZYWDA, J., *La richiesta del principio di sussidiarietà nell'ambito della realizzazione della missione della Chiesa (Abbozzo del problema)* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- KUMINETZ, G., *Considerazioni sulla visita pastorale del vescovo*, in *FC* 13-14 (2010-2011) 141-160.
- KUMINETZ, G., *Das Wesen und die Bestimmung der Autorität und der Macht katholisch betrachtet* [cf. V. Christian Philosophy]
- KUMINETZ, G., *Der Priester in der Anziehung von Christus*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 59-80.
- KUMINETZ, G., *Die Dämonenaustreibung (Exorzismus) und ihre Liturgie* [cf. VII. Liturgy]
- KUMINETZ, G., *Die Homilie als herausragende Form der kirchlichen Rede*, in *FThC* III (25/17) [2014] 51-66.
- KUMINETZ, G., *Die Rolle des sakralen Ortes und der sakralen Gemeinschaft in der Pastoration*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 23-43.
- KUMINETZ, G., *Die Teilnahme des katholischen Menschen am öffentlichen Leben im Lichte der gesellschaftsphilosophie von Sándor Horváth O.P.* [cf. V. Christian Philosophy]
- KUMINETZ, G., *Die Verbindung der Reife der Person und des moralischen Bewusstseins mit katholischer Sicht*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 67-94.
- KUMINETZ, G., *Einige schwere Pflichten des Beichtvater*, in *FC* 9 (2006) 139-156.
- KUMINETZ, G., *Erwägungen über die Pornographie – katholisch betrachtet*, in *FThC* V (27/19) [2016] 123-136.
- KUMINETZ, G., *Il peccato e la riconciliazione nella teologia di Sándor Horváth O.P.*, in *FTh* 18 (2007) 129-146.

- KUMINETZ, G., *Rechtliche, religionsphilosophische und psychologische Gesichtspunkte der Busse*, in *FTh* 22 (2011) 67-94.
- PAPEZ, V., *Die nationalen Minderheiten in den kirchlichen Dokumenten*, in *FTh* 9 (1998) 33-48.
- SZENTMÁRTONI, M., *La confessione*, in *FTh* 6 (1995) 173-196.
- TAMÁS, R., *Das Schicksal des Reiches*, in *FTh* 17 (2006) 239-266.
- TÖRÖK, I., *Come aiutare nella confessione con l'empowerment e con l'intelligenza emozionale*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 123-145.
- UJHÁZI, L., *Die Taufe der Kinder und die Frage des Aufschubs der Taufe im gültigen Kirchenrecht*, in *FTh* 21 (2010) 201-220.
- WALSH, S., *A sacramental theology of the family: the unity and harmony of the sacramental order*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 115-134.

## IX. MORAL THEOLOGY

- BERAN, F., *Grundentscheidung und Todsünde*, in *FTh* 11 (2000) 91-100.
- BODA, L., *Aspekte zur Theologie der Selbstverwirklichung*, in *FTh* 2 (1991) 85-97.
- BODA, L., *Menschliche Vorurteile und deren Überwindungsmöglichkeit*, in *FTh* 3 (1992) 91-98.
- BODA, L., *Eine neue Theorie der Analogie und die Begründung der Sprache der Religion*, in *FTh* 1 (1990) 84-99.
- BODA, L., *Warum eben das Dilemma?*, in *FTh* 4 (1993) 119-132.
- BOLBERITZ, P., *Hat die effektive Moral normative Kraft?* [cf. V. Christian Philosophy]
- ERDŐ, P., *„Aequitas“ im geltenden Kirchenrecht*, in *FTh* 2 (1991) 109-118.
- FONK, P., *Erbschuld – Sühne – Gnade. Warum Kinder nicht für die Verbrechen ihrer Väter verantwortlich sind* [cf. VI. Fundamental Theology]
- HÁMORI, A., *Human Dignity in the Church Teaching* [cf. VI. Fundamental Theology]
- HÁRSFAI, K., *Analisi degli elementi principali che configurano la struttura della etica Cristiana secondo Agostino nell' 'De Moribus'*, in *FTh* 14 (2003) 31-58.
- HÁRSFAI, K., *Le caratteristiche personale della spiritualità cristiana di San Francesco* [cf. IV. Church History]
- KUMINETZ, G., *Die Tugend des Gehorsams als Grundlage des klerischen das Heißt des kanonischen Gehorsams*, in *FThC* I (23/15) [2012] 19-66.
- KUMINETZ, G., *Erwägungen über die Pornographie – katholisch betrachtet* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- KUMINETZ, G., *Erwägungen über die Strafe, mit besonderer Hinsicht auf die Todesstrafe – katholisch Betrachtet*, in *FThC* II (24/16) [2013] 39-78.
- SOMORJAI, Á., *Geburtenbeschränkung in Bauernfamilien* [cf. IV. Church History]
- TAMÁS, R., *Das Schicksal des Reiches* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- VIRT, G., *Ist auf Gewissen Verlaß?*, in *FTh* 1 (1990) 63-83.

## X. CANON LAW HISTORY

- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Il codice di diritto canonico di 1982: sua storia e nella storia (considerazioni al margine sulla quaestio del contributo del diritto canonico alla vita della Chiesa)*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 239-252.

- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *L'idoneità per ricevere l'ordinazione sacerdotale alla veglia del concilio Vaticano II* [cf. IV. Church History]
- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *La investigación histórico-canónica: una tarea improrrogable en las instituciones académicas de la Iglesia*, in *FThC Supplementum* (2016) 107-116.
- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Las dos codificaciones canónicas y su lugar en la historia*, in *FThC II* (24/16) [2013] 159-176.
- BELLOMO, M., *Appunti per una metodologia della ricerca storico-giuridica*, in *FC 2* (1999) 7-20.
- CEFALLIA, I., *L'istituzione dei seminari e dei vescovi ordinanti di rito Greco per I fedeli orientali dell'Italia meridionale (sec. XVIII)*, in *FC 10* (2007) 105-117.
- CHOLIJ, R., *New investigations into the law of celibacy*, in *FTh 2* (1991) 119-142.
- CONDORELLI, O., *Coesistenza di comunità di rito diverso nel medesimo territorio: principi canonici e frammenti di esperienze*, in *FC 8* (2005) 7-22.
- CONDORELLI, O., *La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità*, in *FC 3* (2000) 117-149.
- DUGGAN, A. J., *The paradox of marriage law: from St. Paul to Lateran IV (1215)*, in *FThC III* (25/17) [2014] 189-212.
- DUGGAN, CH., *Decretal letters to Hungary* [cf. IV. Church History]
- ERDŐ, P., *Das oberste Patronatsrecht der ungarischen Könige in der Forschung von Vilmos Fraknói* [cf. IV. Church History]
- ERDŐ, P., *Il parroco deve conoscere la lingua dei fedeli* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- ERDŐ, P., *Katholische Autonomie, Kirchengemeinden und Priesterrat in Ungarn (1918-1919)* [cf. IV. Church History]
- ERDŐ, P., *La Perdita dello stato clericale secondo la disciplina ecclesiastica fino al V secolo* [cf. IV. Church History]
- ERDŐ, P., *La questione della lingua dei fedeli nella costituzione 9 del Concilio Lateranense IV alla luce dei commenti dei canonisti* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- ERDŐ, P., *Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia*, in *FC 2* (1999) 31-51.
- ERDŐ, P., *Le primazie nella Chiesa occidentale*, in *FC 5* (2002) 279-292.
- ERDŐ, P., *The Origin and Spread of Parishes* [cf. IV. Church History]
- FÉLIX BALLESTA, A., *Concilio provincial tarraconense y ζregón eclesiástica Catalana?* [cf. IV. Church History]
- HAERING, S., *Der Münchner Kirchenrechtler Eduard Eichmann. Eine Skizze zu Leben und Werk eines bedeutenden Gelehrten*, in *FThC Supplementum* (2016) 117-128.
- KRAFL, P., *Studium des mittelalterlichen kanonischen Rechtes und der Kirchenverwaltung in der Tschechischen Republik für die Jahre 1990 – 2000*, in *FC 4* (2001) 155-166.
- LANDAU, P., *Die Canones Apostolorum im abendländischen Kirchenrecht, insbesondere bei Gratian*, in *FC 3* (2000) 27-42.
- LANDAU, P., *Einführung in 'Peter Erdő', Die Quellen des Kirchenrechts*, in *FC 5* (2002) 205-211.
- LANDAU, P., *Seelsorge in den Kanonensammlungen von der Zeit der gregorianischen Reform bis zu Gatian*, in *FC 6* (2003) 57-82.
- LARRAINZAR, C., *L'edizione critica del decreto di Graziano*, in *FC 9* (2006) 69-92.
- LARRAINZAR, C., *Metodi per l'analisi della formazione letteraria del Decretum Gratiani. "tappe" e "schemi" di redazione*, in *FC 12* (2009) 31-65.
- LARRAINZAR, C., *Metodologia del lavoro del docente di diritto canonico*, in *FC 1* (1998) 67-104.



- LODA, N., *Tradizione, cultura e storia nelle chiese sui iuris: il rapport con I cc.* 27 – 28 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in *FC* 2 (1999) 161-184.
- NOBEL, M., *Canon Law – History and notion – and the concept of synodality (I)*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 211-234.
- NOBEL, M., *Canon Law – History and notion – and the concept of synodality (II)*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 149-166.
- PARLATO, V., *Il problema della validità dei sacramenti amministrati da eretici e scismatici, in alcune fonti orientali del IV e V secolo*, in *FC* 1 (1998) 59-66.
- PENNINGTON, K., *Bishops and their Dioceses*, in *FC* 5 (2002) 7-18.
- SEDANO, J., *Dal Corpus iuris canonici al primo Codex iuris canonici: continuità e discontinuità nella tradizione giuridica della Chiesa Latina*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 215-238.
- SEDANO, J., *L' idoneità al presbiterato nel Decreto di Graziano* [cf. IV. Church History]
- SOMERVILLE, R., *The Eucharist and the Church in the Eleventh and Twelfth Centuries: The View of a Modern Historian of Medieval Councils* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *A Turning Point in the History of the General Councils of the West in the 13<sup>th</sup> Century (A Critical Summary on the Importance of the Constitutions of the Fourth Lateran Council [1215] According to its Theological, Canonical and Historical Aspects)* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *An Outline of the History of Canonical Prescriptions Regarding Marriage in the Church*, in *FTh* 20 (2009) 215-228.
- SZUROMI, SZ. A., *An overview on the international relations of the Holy See since the 'Roman question' until 1967, correlated with the first codification (1917)* [IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Biblical Texts and Medieval Ecclesiastical Discipline up to the Decretum Gratiani*, in *FThC* I (23/15) [2012] 139-150.
- SZUROMI, SZ. A., *Canon Law Handbook by Ivo of Chartres*, in *FC* 9 (2006) 93-116.
- SZUROMI, SZ. A., *Crystallization process of the ecclesiastical discipline regarding the sacrament of extreme unction and its canon law historical sources*, in *FThC* III (25/17) [2014] 231-245.
- SZUROMI, SZ. A., *Development of the clerical duties and rights based on the 11<sup>th</sup> – 12<sup>th</sup> centuries canonical collections*, in *FC* 10 (2007) 207-219.
- SZUROMI, SZ. A., *Gradual Promotion a Specific Form of Provision of Ecclesiastical Office*, in *FThC* II (24/16) [2013] 252-262.
- SZUROMI, SZ. A., *Historical development of the aggravating and extenuating circumstances in the canonical penal law*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 241-252.
- SZUROMI, SZ. A., *Idoneity for priesthood in the early canonical discipline (on overview based on the first centuries)* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Il diritto e i doveri propri del Capitolo dei canonici. Annotazioni sul cambiamento dei compiti in un istituzione antica della Chiesa*, in *FTh* 21 (2010) 113-124.
- SZUROMI, SZ. A., *Interpretation of the Church's discipline without the former sources?*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 253-266.
- SZUROMI, SZ. A., *La fondazione delle università nel medioevo e le particolarità dell' insegnamento universitario* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Les trois premiers Synodes d'Esztergom et la discipline ecclésiastique en Hongrie au XII<sup>e</sup> siècle* [cf. IV. Church History]

- SZUROMI, SZ. A., *Loss of clerical state: A disciplinary overview on the canonical sources of the early- and high middle ages and their effects on the CIC (1917)*, in *FThC VIII* (30/22) [2019] 281-299.
- SZUROMI, SZ. A., *Medieval canon law heritage of the Norbertine Abbey of Weissenau in the Hermitage of St. Petersburg*, in *FC 12* (2009) 119-137.
- SZUROMI, SZ. A., *Medieval Canonical Sources and Categories of Singular Administrative Acts*, in *FTh 22* (2011) 109-128.
- SZUROMI, SZ. A., *Modifiche storiche e giuridiche della Chiesa nelle prescrizioni canoniche circa l'amministrazione del battesimo nel rito latino e la loro applicabilità nella nuova evangelizzazione*, in *FThC II* (24/16) [2013] 177-190.
- SZUROMI, SZ. A., *Note sulle decisioni dei Concili di Toledo dei secoli VI-VIII nella disciplina ecclesiastica della «Hispania»* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *On Preparation for Death in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> Centuries in Light of Contemporaneous Ecclesiastical Discipline*, in *FTh 13* (2002) 103-110.
- SZUROMI, SZ. A., *Outlines of the medieval concordatary Law between 1122 and 1418* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (Recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani* [cf. III. Patristic Literature and Dogmatic History]
- SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of the concept of 'sacred power' and its exercise between 1073 and 1303* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Relationship among the Holy See, Czech-, Polish-, and Hungarian Kingdoms in the 13<sup>th</sup> – 14<sup>th</sup> century* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Rules concerning bishops in an early Gregorian canonical collection*, in *FTh 16* (2005) 143-152.
- SZUROMI, SZ. A., *Rules concerning bishops in the Decretales Pseudo-Isidorianae, especially the regulation on the death of bishops*, in *FTh 15* (2004) 145-156.
- SZUROMI, SZ. A., *The "Edict of Milan" – its composition and original meaning* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *The Character of Juridical Personality of Monastery as a Community of Persons up to the 13<sup>th</sup> century*, in *FTh 11* (2000) 101-111.
- SZUROMI, SZ. A., *The Development of the Clerical Orders prior to the Discipline of Statuta Ecclesiae Antiqua (5<sup>th</sup> Century)*, in *FC 5* (2002) 95-106.
- SZUROMI, SZ. A., *The Early Councils and their Effect on the Canonical Collections up to the Decretum Gratiani on Liturgy* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *The effect of Pope Benedict XIV's canonical works on the ecclesiastical process law*, in *FThC IV* (26/18) [2015] 191-200.
- SZUROMI, SZ. A., *The importance of the councils of Toledo of the 6<sup>th</sup> – 8<sup>th</sup> centuries in the Spanish and in the universal canonical discipline of the Church*, in *FTh 17* (2006) 227-238.
- SZUROMI, SZ. A., *The Pius – Benedict Code's relation to the first promulgated canon law collection, the Liber Extra*, in *FThC VIII* (30/22) [2019] 193-202.
- SZUROMI, SZ. A., *The rules concerning bishops in the 'Anselmi Collectio Canonum'*, in *FC 3* (2000) 173-183.
- VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Anotaciones marginales en la Discordantium canonum concordia del monasterio de Schäftlarn (München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 1761)*, in *FThC Supplementum* (2016) 245-273.
- VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Cicerón y Graciano*, in *FThC II* (24/16) [2013] 191-214.



- VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La antigüedad del manuscrito Sg a la luz de las glosas y las adiciones marginales de los "Exserpta Sanctorum Patrum"*, in *FThC IX* (31/23) [2020] 177-240.
- VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La introducción al Tractatus Coniugii y la causa sobre la acusación de clérogos*, in *FThC V* (27/19) [2016] 145-164.
- VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La Summa Quoniam in Omnibus de Paucapalea: una contribución a la Historia del Derecho Romano – Canónico en la Edad Media*, in *FThC I* (23/15) [2012] 151-196.
- VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Las novellae del Decreto de Graciano*, in *FC* 13-14 (2010-2011) 7-70.
- VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Raymunond of Penyafort decretalist*, in *FThC VI* (28/20) [2017] 119-148.
- VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *The Summa Quoniam in Omnibus revisited*, in *FThC III* (25/17) [2014] 153-169.
- ZUBERT, B. W., *Die Bedeutung der Klausel »Si puella apparet cognita« in der Kanonistik des ausgehenden Mittelalters*, in *FTh* 16 (2005) 231-247.
- Žužek, I., *Der Beitrag von Carl Gerold Fürst zur revision des CICO*, in *FC* 5 (2002) 212-229.

## XI. THEOLOGY OF CANON LAW

- ARROBE CONDE, M. J., *Basi ecclesiologiche e limiti intrinsechi di una rinnovata produzione normative locale*, in *FC* 10 (2007) 153-166.
- DAL LAGO, L., *Il diritto canonico come problema teologico*, in *FC* 8 (2005) 79-88.
- DE PAOLIS, V., *Cultura della vita o cultura della morte? Ossia diritto della vita o della morte?* [cf. VI. Fundamental Theology]
- DE PAOLIS, V., *Il Codice del 1983 ultimo documento del Vaticano II*, in *FThC II* (24/16) [2013] 217-238.
- ERDŐ, P., *La sacré dans la logique interne d'un système juridique. Les fondements théologiques du droit canonique*, in *FTh* 20 (2009) 55-58.
- ERDŐ, P., *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico*, in *FC* 11 (2008) 7-36.
- ERDŐ, P., *The theological foundation of Canon Law according to the works of John Henry Newman*, in *FTh* 1 (1990) 131-142.
- ERRÁZURIZ, C. J. M., *Sul rapporto tra teologia e diritto canonico: il binomio dottrina – disciplina*, in *FThC IV* (26/18) [2015] 203-213.
- GEFAELL, P., *L'ecclesiologia eucaristica e il Primato del vescovo di Roma* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- HÁMORI, A., *Human Dignity in the Church Teaching* [cf. VI. Fundamental Theology]
- JUHÁSZ, G. T., *Equality and Inequality of "Christ's Faithful" from a Perspective of Philosophy and Theology of Canon Law* [cf. V. Christian Philosophy]
- KRZYWDA, J., *La richiesta del principio di sussidiarietà nell'ambito della realizzazione della missione della Chiesa (Abbozzo del problema)* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- MICK, W., *Überlegungen zu einer sakramentalen Theorie des katholischen Kirchenrechts*, in *FTh* 13 (2002) 43-50.
- RUOCO VARELA, A. M., *"Santa Teresa de Jesús: Doctora de la Iglesia para la Iglesia de hoy"* [cf. IV. Church History]
- SALACHAS, D., *Conciliarità e autorità nella Chiesa*, in *FC* 10 (2007) 17-34.

SZUROMI, SZ. A., *Authority and Sacramentality in the Catholic Church*, in *FC* 11 (2008) 77-96.

TAMÁS, R., *Über die Sakramentalität der Kirche* [cf. VI. Dogmatic Theology]

VASIL', C., *Chiese Orientali Cattoliche nella ecclesiologia e nel diritto della Chiesa Cattolica* [cf. VI. Dogmatic Theology]

## XII. GENERAL NORMS

ANTALÓCZY, P. M., *Alcuni considerazioni sull'ufficio dei laici*, in *FC* 2 (1999) 367-372.

ARROBE CONDE, M. J., *Basi ecclesiológicas e límites intrínsecos de una renovada producción normativa local* [cf. XI. Theology of Canon Law]

BAURA, E., *L'attività normativa dell'amministrazione ecclesiastica*, in *FC* 5 (2002) 59-84.

BIRHER, N., *Der Freispruch im kanonischen Recht*, in *FC* 7 (2004) 177-193.

BRUGNOTTO, G., *La comprensione dell'atto amministrativo e del rescritto alla luce dei cann. 36 e 17 del Codice di diritto canonico – Annotazioni sul rescritto di Papa Francesco del 17 dicembre 2015*, in *FThC* V (27/19) [2016] 189-200.

CONDORELLI, O., *La norma canonica fra esigenza di razionalità e principio di autorità* [cf. X. Canon Law History]

EICHOLT, B., *Gewaltenunterscheidung Statt Gewaltentrennung im kanonischen Verfassungsrecht*, in *FC* 5 (2002) 179-204.

ERDŐ, P., *“Sacra ministeria” e funzioni pubbliche nella Chiesa*, in *FTh* 4 (1993) 67-76.

ERDŐ, P., *„Aequitas” im geltenden Kirchenrecht*, [cf. IX. Moral Theology]

ERDŐ, P., *Il diritto amministrativo canonico: disciplina giuridica autonoma?*, in *FTh* 22 (2011) 7-20.

ESPOSITO, B., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con i diritti acquisiti. Commento sistematico-esegetico alla prima parte del can. 4 del CIC/83*, in *FThC Supplementum* (2016) 73-106.

ESPOSITO, B., *Il rapporto del Codice di Diritto Canonico latino con i privilege*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 91-128.

PREE, H., *Der Rechtscharakter des kanonischen Rechts un seine Bedeutung für die Kirche*, in *FC* 7 (2004) 49-70.

SABBARESE, L., *Alcune norme extra-codiciali di Papa Francesco collegate alle tematiche dei libri I e II del CIC*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 167-192.

SZUROMI, SZ. A., *Medieval Canonical Sources and Categories of Singular Administrative Acts* [cf. X. Canon Law History]

SZUROMI, SZ. A., *The Character of Juridical Personality of Monastery as a Community of Persons up to the 13<sup>th</sup> century* [cf. X. Canon Law History]

WILENS, M., *Profil der Klienten eines Offizialates*, in *FTh* 12 (2001) 65-90.

## XIII. CHRIST FAITHFUL

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *L'idoneità per ricevere l'ordinazione sacerdotale alla veglia del concilio Vaticano II* [cf. IV. Church History]

ASTIGUETA, D. G., *La missione specifica dei laici nelle università della Chiesa*, in *FC* 9 (2006) 235-256.

AYMANS, W., *Gemeinrechte und Gemeinpflichten aller Gläubigen*, in *FTh* 4 (1993) 5-20.

- CABAN, P., *Participatio actiosa und die kirchlichen Laiendienste in der Slowakei Begriff, Chancen, Forschung und Probleme* [cf. VII. Liturgy]
- ERDŐ, P., *La Perdita dello stato clericale secondo la disciplina ecclesiastica fino al V secolo* [cf. IV. Church History]
- ERDŐ, P., *Laikale Kirchenämter und kirchliches Arbeitsverhältnis mit besonderer Rücksicht auf Ungarn*, in *FTh* 3 (1992) 111-126.
- FABRIS, J. D., *A canonical examination of the acquisition, consequences and loss of membership in a Church*, in *FC* 4 (2001) 135-153.
- FILO, V., *Homily as a specific duty of ordained persons* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- GEFAELL, P., *Clerical celibacy*, in *FC* 4 (2001) 75-91.
- GUDENUS, PH. E., *Klerikerzölibat im Widerstreit*, in *FTh* 16 (2005) 53-62.
- HAERING, S., *Das Verfahren zur Entlassung aus einem Ordensverband*, in *FThC* I (23/15) [2012] 199-216.
- HÁMORI, A., *Human Dignity in the Church Teaching* [cf. VI. Fundamental Theology]
- JUHÁSZ, G. T., *Equality and Inequality of "Christ's Faithful" from a Perspective of Philosophy and Theology of Canon Law* [cf. V. Christian Philosophy]
- JUHÁSZ, G. T., *Status of "Christ's Faithful" – A Philosophical and Canonical Overview* [cf. V. Christian Philosophy]
- KUMINETZ, G., *Der Priester in der Anziehung von Christus* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- KUMINETZ, G., *Die Garantien der freien Handlung im kanonischen Recht mit besonderer Rücksicht auf das Recht zur freien Wahl des ehelichen Lebensstandes*, in *FTh* 15 (2004) 57-68.
- NAVARRO, L., *Il divieto di partecipazione attiva nei partiti politici e di assunzione di uffici pubblici*, in *FC* 10 (2007) 221-243.
- PREE, H., *Die politische und gewerkschaftliche Betätigung geistlicher Personen im CIC (1983) und im CCEO (1990)*, in *FC* 6 (2003) 7-40.
- SABBARESE, L., *Alcune norme extra-codicali di Papa Francesco collegate alle tematiche dei libri I e II del CIC* [cf. XII. General Norms]
- SABBARESE, L., *La norma iuris circa I chierici*, in *FC* 10 (2007) 245-270.
- SEDANO, J., *L'idoneità al presbiterato nel Decreto di Graziano* [cf. IV. Church History]
- SYNEK, E. M., *Kirchenordnung als Ausdruck von Gottes Menschenfreundlichkeit? Spätantike Perspektiven*, in *FC* 2 (1999) 129-159.
- SZUROMI, SZ. A., *Development of the clerical duties and rights based on the 11<sup>th</sup> – 12<sup>th</sup> centuries canonical collections* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *Idoneity for priesthood in the early canonical discipline (on overview based on the first centuries)* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Loss of clerical state: A disciplinary overview on the canonical sources of the early- and high middle ages and their effects on the CIC (1917)*[cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of the concept of 'sacred power' and its exercise between 1073 and 1303* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *The Development of the Clerical Orders prior to the Discipline of Statuta Ecclesiae Antiqua (5<sup>th</sup> Century)*, in *FC* 5 (2002) 95-106. [cf. X. Canon Law History]
- VADÁSZ, K., *La normativa vigente sobre las asociaciones de fieles en la Iglesia*, in *FThC* V (27/19) [2016] 165-185.
- VADÁSZ, K., *La normativa vigente sobre las asociaciones privadas, públicas y civiles*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 149-170.

- VADÁSZ, K., *Preguntas y desafíos canónicos en relación con los movimientos eclesiales y nuevas comunidades*, in *FThC Supplementum* (2016) 211-244.
- VASLABÁN, Cs., *Il concetto di laico nella tradizione della Chiesa latina*, in *FTh* 12 (2001) 169-186.

#### XIV. HIERARCHICAL STRUCTURE OF THE CHURCH

- AMMER, J., *Das Motu Proprio Papst Benedikts XVI. zur Änderung des Papstwahlgesetzes «Universi Dominici Gregis»*, in *FTh* 18 (2007) 5-16.
- ARRIETA, J. I., *Le conferenze episcopali europee e la legislazione sul diritto alla propria intimità e la protezione dei dati personali*, in *FC* 5 (2002) 29-50.
- ARRIETA, J. I., *Modifiche e aggiornamenti del testo del Codice del 1983 durante il pontificato di Papa Francesco*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 243-260.
- ARRIETA, J. I., *Struttura della Chiesa e struttura dell'episcopato*, in *FC* 1 (1998) 37-58.
- BUSSO, A. D., *Las relaciones entre los clérigos y su efecto canónico*, in *FThC* V (27/19) [2016] 85-102.
- CEFFALIA, I., *«I sinodo intereparchiali» strutture di coordinamento delle tre circoscrizioni ecclesiastiche bizantine d'Italia*, in *FC* 8 (2005) 183-206.
- DA COSTA GOMES, S., *La parrocchia personale: origine, sviluppo e attualità di una figura canonica*, in *FC* 13-14 (2010-2011) 227-267.
- DANEELS, F., *Several competences, but one sole dicastery: the supreme tribunal of the Apostolic Signatura*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 9-19.
- ECHAVARRÍA RODRÍGUEZ, J., *L'esercizio della potestà di governo nelle prelatore personali*, in *FC* 8 (2005) 237-251.
- ELIAS, F., *The Penitentiary*, in *FC* 13-14 (2010-2011) 85-100.
- ERDŐ, P., *Criteri di discernimento nell'attività normative e di governo della Chiesa*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 63-76.
- ERDŐ, P., *I presupposti giuridici della costruzione delle chiese: il permesso del vescovo*, in *FC* 13-14 (2010-2011) 175-193.
- ERDŐ, P., *Il parroco deve conoscere la lingua dei fedeli* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- ERDŐ, P., *Katholische Autonomie, Kirchengemeinden und Priesterrat in Ungarn (1918-1919)* [IV. Church History]
- ERDŐ, P., *La questione della lingua dei fedeli nella costituzione 9 del Concilio Lateranense IV alla luce dei commenti dei canonisti* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- ERDŐ, P., *Le primazie nella Chiesa occidentale* [cf. X. Canon Law History]
- FELICIANI, G., *Le conferenze episcopali come fonte di diritto particolare*, in *FC* 2 (1999) 21-29.
- FÉLIX BALLESTA, Á., *Concilio provincial tarraconense y ¿región eclesiástica Catalana?* [cf. IV. Church History]
- GARUTI, A., *Origine e natura dei patriarcati*, in *FC* 5 (2002) 249-266.
- GEFAELL, P., *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, in *FC* 9 (2006) 117-138.
- GEFAELL, P., *L'ecclesiologia eucaristica e il Primato del vescovo di Roma* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- GROCHOLEWSKI, Z., *Il minister del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nell'amministrazione della giustizia nella Chiesa*, in *FC* 3 (2000) 193-213.
- IBOUNIG, J., *Bischofsamt und Alterslimit am Zweiten Vatikanischen Konzil*, in *FTh* 4 (1993) 77-118.

- JOVICIC, G., *Das päpstliche Gesandtschaftswesen während des Zweiten Vatikanischen Konzils* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- KUMINETZ, G., *Considerazioni sulla visita pastorale del vescovo* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- LINCENBOLD, L., *The theological and juridical significance of the pastoral council as a body serving the cooperation of the bishop and the laity*, in *FThC IX* (31/23) [2020] 129-146.
- MARTI, F., *The Legislative Power of the Council of Hierarchs in the Metropolitan Church sui iuris*, in *FC 13-14* (2010-2011) 71-84.
- NOBEL, M., *Canon Law – History and notion – and the concept of synodality (I)* [cf. X. Canon Law History]
- NOBEL, M., *Canon Law – History and notion – and the concept of synodality (II)* [cf. X. Canon Law History]
- OTADUY, J., *El mandato de la autoridad eclesiástica para enseñar disciplinas teológicas*, in *FThC III* (25/17) [2014] 99-122.
- PENNINGTON, K., *Bishops and their Dioceses* [cf. X. Canon Law History]
- PÉRISSET, J.-C., «*La paroisse aujourd'hui – Problématique canonique actuelle, en particulier en Europe centrale*», in *FC 13-14* (2010-2011) 197-214.
- PREE, H., *Nichtterritoriale Strukturen der hierarchischen Kirchenverfassung*, in *FC 4* (2001) 21-44.
- SABBARESE, L., *Alcune norme extra-codicali di Papa Francesco collegate alle tematiche dei libri I e II del CIC* [cf. XII. General Norms]
- SALACHAS, D., *Conciliarità e autorità nella Chiesa* [cf. XI. Theology of Canon Law]
- SALACHAS, D., *Le novità del CCEO a proposito del Primato romano (il rapporto tra Romano Pontefice – Patriarca)*, in *FC 1* (1998) 105-128.
- SZUROMI, SZ. A., *A Turning Point in the History of the General Councils of the West in the 13<sup>th</sup> Century (A Critical Summary on the Importance of the Constitutions of the Fourth Lateran Council [1215] According to its Theological, Canonical and Historical Aspects)* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *An overview on the international relations of the Holy See since the 'Roman question' until 1967, correlated with the first codification (1917)* [IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Gradual Promotion a Specific Form of Provision of Ecclesiastical Office* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *Il diritto e i doveri propri del Capitolo dei canonici. Annotazioni sul cambiamento dei compiti in un istituzione antica della Chiesa* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *Note sulle decisioni dei Concili di Toledo dei secoli VI-VIII nella disciplina ecclesiastica della «Hispania»* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of the concept of 'sacred power' and its exercise between 1073 and 1303* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Rules concerning bishops in an early Gregorian canonical collection* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *Rules concerning bishops in the Decretales Pseudo-Isidorianae, especially the regulation on the death of bishops* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *The Parish and its possible relation to the Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, as well as to the communities of Spiritual Movements*, in *FC 13-14* (2010-2011) 215-226.

SZUROMI, SZ. A., *The rules concerning bishops in the 'Anselmi Collectio Canonum'* [cf. X. Canon Law History]

URRUTIA, F. J., *The Magisterium: how it works*, in *FTh* 2 (1991) 17-28.

VIANA, A., *Estructuras personales y colegiales de gobierno*, in *FC* 7 (2004) 7-48.

VIANA, A., *Significato dell' idoneità per Ufficio Ecclesiastico secondo il Diritto Canonico*, in *FThC* VII (29/21) [2018] 249-272.

## XV. INSTITUTES OF CONSECRATED LIFE AND SOCIETIES OF APOSTOLIC LIFE

ABBAS, J., *Comparing the consecrated life in the Latin and the Eastern Codes*, in *FC* 3 (2000) 151-171.

ANDRÉS GUTIÉRREZ, D. J., *Istituti religiosi clericali e laicali nuove nozioni e differenze*, in *FC* 2 (1999) 313-346.

BECKET SOULE, W., *Hermits in Current Eastern Catholic Legislation: CCEO cc. 481-485*, in *FC* 5 (2002) 149-162.

BEYER, J., *Les mouvements nouveaux en Église*, in *FTh* 1 (1990) 7-30.

ETZI, P., *Il «ligamen» come impedimento alla vita religiosa (Can. 643 § 1, 2° CIC) e sua dispensa alla luce dell' odierna comprensione del rapporto matrimonio – vita consacrata*, in *FC* 12 (2009) 141-152.

KOVAČ, M., *Ministero sacro e consigli evangelici*, in *FTh* 9 (1998) 71-82.

SABBARESE, L., *Alcune norme extra-codiciali di Papa Francesco collegate alle tematiche dei libri I e II del CIC* [cf. XII. General Norms]

SUGAWARA, Y., *La natura della potestà interna presso gli istituti religiosi non clericali*, in *FC* 8 (2005) 279-290.

SZUROMI, SZ. A., *The Character of Juridical Personality of Monastery as a Community of Persons up to the 13<sup>th</sup> century* [cf. X. Canon Law History]

SZUROMI, SZ. A., *The Parish and its possible relation to the Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, as well as to the communities of Spiritual Movements* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]

VADÁSZ, K., *La normativa vigente sobre las asociaciones de fieles en la Iglesia* [cf. XIII. Christ Faithful]

VADÁSZ, K., *La normativa vigente sobre las asociaciones privadas, públicas y civiles* [cf. XIII. Christ Faithful]

VADÁSZ, K., *Preguntas y desafíos canónicos en relación con los movimientos eclesiales y nuevas comunidades* [cf. XIII. Christ Faithful]

ZAKAR, F. P., *Potestà di governo presso le case monastiche*, in *FC* 8 (2005) 265-277.

## XVI. TEACHING MISSION OF THE CHURCH

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *La investigación histórico-canónica: una tarea improrrogable en las instituciones académicas de la Iglesia* [cf. X. Canon Law History]

ANELLI, F., *Università, nuovo umanesimo e unità del sapere*, in *FThC* III (25/17) [2014] 19-26.

CATTANEO, A., *Le riflessioni postconciliari sulla «cattolicità» della Chiesa locale*, in *FC* 7 (2004) 139-175.

CEFALLIA, I., *L' istituzione dei seminari e dei vescovi ordinanti di rito Greco per I fedeli orientali dell' Italia meridionale (sec. XVIII)* [cf. X. Canon Law History]



- ERDŐ, P., *Come può credere un intellettuale dei nostril giorni alla divinità di Gesù Cristo?*, in *FThC V* (27/19) [2016] 9-16.
- ERDŐ, P., *Contributo della Chiesa alla formazione dell'autocoscienza culturale europea*, in *FTh 12* (2001) 7-14.
- ESPOSITO, B., *L'adesione della Santa Sede al Processo di Bologna: sue conseguenze immediate e prospettive future per l'ordinamento degli studi nelle Università e Facoltà ecclesiastiche*, in *FC 9* (2006) 197-234.
- ESPOSITO, B., *La nuova costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche e le annesse norme applicative*, in *FThC VII* (29/21) [2018] 161-210.
- ESPOSITO, B., *Le radici del diritto natural alla difesa nell'insegnamento e nella disciplina recente della Chiesa Cattolica*, in *FThC VIII* (30/22) [2019] 219-258.
- GARCÍA MARTÍN, J., *Alcune considerazioni sul carattere missionario del «Catechismo della cattolica»*, in *FTh 5* (1994) 63-88.
- GARCÍA MARTÍN, J., *Il ruolo specifico del sacerdote nelle missioni*, in *FC 2* (1999) 347-366.
- GEHR, J., *Die Förderung der affektiven Reife in der Seminausbildung. Eine unerlässliche Voraussetzung zur Vorbereitung auf das zölibatäre Leben des Priesters*, in *FThC I* (23/15) [2012] 229-246.
- GROCHOLEWSKI, Z., *Saluto all'Università cattolica di Budapest 22 settembre 2002*, in *FTh 13* (2002) 5-10.
- GÜTHOFF, E., *Resconto sullo stato di insegnamento del diritto canonico orientale in Germania*, in *FC 4* (2001) 175-180.
- HENRICI, P., *Die Enzyklika zum dritten Jahrtausend Fides et ratio* [cf. VI. Fundamental Theology]
- JERUMANIS, A-M., *Il Cristiano nel tempo. L'Essere-cristiano come missione nel mondo* [cf. VI. Fundamental Theology]
- KRÁNITZ, M., *La responsabilité de la théologie à l'université, dans l'Église et dans la société aujourd'hui avec la contribution de la théologie hongroise* [cf. IV. Church History]
- KUMINETZ, G., *Alcune osservazioni sulla vocazione, sul sacerdozio e sulla formazione al sacerdozio*, in *FThC I* (23/15) [2012] 247-260.
- LAGHI, P., *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico dell'Istituto di Diritto Canonico dell'Università Cattolica Péter Pázmány di Budapest*, in *FTh 8* (1997) 5-12.
- LARRAINZAR, C., *Metodologia del lavoro del docente di diritto canonico* [cf. X. Canon Law History]
- LONGHITANO, A., *L'insegnamento delle discipline teologiche nella formazione dei seminaristi*, in *FThC I* (23/15) [2012] 261-278.
- OTADUY, J., *El mandato de la autoridad eclesiástica para enseñar disciplinas teológicas* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]
- PITTAU, G., *La riforma strutturale degli studi di diritto canonico: la posizione della Congregazione*, in *FC 6* (2003) 217-222.
- RAUBER, K-J., *Ansprache anlässlich der Eröffnung der Aula Magna in Piliscsaba*, in *FTh 12* (2001) 5-6.
- RIGOTTI, E., *Überlegungen über die Identität der Katholischen Universität von Heute*, in *FTh 5* (1994) 137-146.
- SABBARESE, L., *Il sistema normative canonico riguardo al diritto missionario*, in *FC 8* (2005) 23-63.

- SCHWENDENWEIN, H., *Die rechtliche Verankerung der Theologie an der österreichischen Universität*, in *FTh* 7 (1996) 59-68.
- SZUROMI, SZ. A., *Canon Law Institute in Budapest (1996-2016)*, in *FThC Supplementum* (2016) 7-10.
- SZUROMI, SZ. A., *La fondazione delle università nel medioevo e le particolarità dell'insegnamento universitario* [cf. IV. Church History]
- SZUROMI, SZ. A., *Pastoral Legislation of Pope Francis: New Norms on Teaching and Sanctifying Mission since 2013*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 319-332.
- SZUROMI, SZ. A., *The religious dimension of education as one of the primary principles of religious freedom based on human dignity*, in *FThC* V (27/19) [2016] 137-144.
- THORDAY, A., *Religions- und Ethikunterricht in Ungarn*, in *FTh* 15 (2004) 157-172.
- UJHÁZI, L., *Il diritto naturale dei genitori di educare i loro figli ed il dovere dei cattolici di assicurare una crescita spirituale cattolica*, in *FTh* 19 (2008) 353-381.

## XVII. CONSECRATIONAL MISSION OF THE CHURCH (EXCEPT MARRIAGE)

- AMENTA, P., *La nuova normativa per lo svolgimento delle cause di dichiarazione di nullità dell'ordinazione: commento e primi rilievi*, in *FC* 5 (2002) 163-178.
- ARTNER, P., *The canonical protection of the dignity of the sacrament of penance in the penal law*, in *FC* 10 (2007) 87-103.
- BESSON, E., *La dimension juridique des sacrements*, in *FC* 7 (2004) 109-118.
- BEYER, J., *Les diacres permanents*, in *FTh* 3 (1992) 33-54.
- CABAN, P., *Die grundlegende liturgiegeschichtliche Entwicklung des Krankensalbungssakramentes bis Vaticanum II* [cf. VII. Liturgy]
- CABAN, P., *Ein ordentlicher und ausserordentlicher Eucharistiespender*, in *FC* 8 (2005) 229-234.
- CARRAGHER, M., *Intention of the Minister as Substantive Element of Baptism*, in *FC* 11 (2008) 207-228.
- CARRAGHER, M., *The sacrament of confirmation and personal development*, in *FThC* III (25/17) [2014] 173-188.
- CHOLIJ, R., *New investigations into the law of celibacy* [cf. X. Canon Law History]
- ERDŐ, P., *Disciplina penitenziale interrituale (interecclesiale) nella Chiesa Cattolica*, in *FC* 3 (2000) 43-52.
- ERDŐ, P., *Le liturgie orientali dopo la Sacrosanctum Concilium – Aspetti teologici e giuridici* – [cf. VII. Liturgy]
- ERDŐ, P., *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *FC* 1 (1998) 9-36.
- IVANCSÓ, I., *L'histoire de la confirmation dans l'Église grecque catholique*, in *FTh* 18 (2007) 71-82.
- KUMINETZ, G., *Einige schwere Pflichten des Beichtvater* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- KUMINETZ, G., *Rechtliche, religionsphilosophische und psychologische Gesichtspunkte der Busse* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- LODA, N., *I sacramenti dell'iniziazione cristiana tra CIC e CCEO nella missione e nell'evangelizzazione da parte della Chiesa*, in *FC* 6 (2003) 83-100.
- LODA, N., *Le indulgenze e le chiese dell'oriente*, in *FC* 3 (2000) 73-99.
- LORUSSO, L., *Alcune osservazioni sul sacramento della penitenza nella legislazione della Chiesa Cattolica*, in *FC* 2 (1999) 217-229.



- MONTAN, A., «*Formule teologiche*»: *Variabilità e limit nella dottrina e diritto sacramentale*, in *FC* 11 (2008) 185-206.
- PARLATO, V., *Il problema della validità dei sacramenti amministrati da eretici e scismatici*, in *alcune fonti orientali del IV e V secolo* [cf. X. Canon Law History]
- POMMARÈS, J. M., *Valeur juridique de l'instruction Redemptionis Sacramentum selon les critères de l'école de Mörsdorf* [cf. VII. Liturgy]
- PREE, H., *Das Gewissen vor dem Forum des Kirchenrechts*, in *FTh* 15 (2004) 95-108.
- PREE, H., *Questioni interrituali e intereclesiali nell'amministrazione Dei sacramenti*, in *FThC* III (25/17) [2014] 213-230.
- PUCHER, E., *Zum Verhältnis von forum externum und forum internum besonders in der Ausbildung der Kleriker*, in *FTh* 2 (1991) 97-108.
- RUYSSSEN, G., *Les positions des Eglises/Communautés ecclésiales en matière de communication in sacris dans l'eucharistie*, in *FC* 9 (2006) 7-68.
- SALACHAS, D., *Il sacramento della penitenza nella tradizione canonica orientale e problematiche intereclesiali*, in *FC* 6 (2003) 121-156.
- SESZTÁK, I., *L'aspetto teocentrico del sacramento della penitenza* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- SOMERVILLE, R., *The Eucharist and the Church in the Eleventh and Twelfth Centuries: The View of a Modern Historian of Medieval Councils* [cf. IV. Church History]
- SYNEK, E. M., *Kirchenordnung als Ausdruck von Gottes Menschenfreundlichkeit? Spätantike Perspektiven* [cf. XIII. Christ Faithful]
- SZABÓ, P., *La validità del battesimo amministrato da un pagano nelle discipline delle Chiese orientali*, in *FC* 11 (2008) 241-255.
- SZENTMÁRTONI, M., *La confessione* [cf. VII. Pastoral Theology]
- SZUROMI, SZ. A., *Crystallization process of the ecclesiastical discipline regarding the sacrament of extreme unction and its canon law historical sources* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *Modifiche storiche e giuridiche della Chiesa nelle prescrizioni canoniche circa l'amministrazione del battesimo nel rito latino e la loro applicabilità nella nuova evangelizzazione* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *Pastoral Legislation of Pope Francis: New Norms on Teaching and Sanctifying Mission since 2013* [cf. XVI. Teaching Mission of the Church]
- TINTI, M., *La rilevanza del battesimo per la sacramentalità del matrimonio*, in *FC* 11 (2008) 229-240.
- TÖRÖK, I., *Come aiutare nella confessione con l'empowerment e con l'intelligenza emozionale* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- UJHÁZI, L., *Die Taufe der Kinder und die Frage des Aufschubs der Taufe im gültigen Kirchenrecht* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- VASIL', C., *Le indulgenze e le chiese orientali ortodosse*, in *FC* 3 (2000) 53-71.
- ZUBERT, B. W., *Unctio infirmorum pro infanibus?*, in *FThC* III (25/17) [2014] 135-152.

## XVIII. CANONICAL MATRIMONIAL LAW

- ANTALÓCZY, P., *Osservazioni critiche circa l'errore di diritto nel consenso matrimoniale (CIC c. 1099)*, in *FC* 1 (1998) 163-176.
- DUGGAN, A. J., *The paradox of marriage law: from St. Paul to Lateran IV (1215)* [cf. X. Canon Law History]

- ENGELHARDT, H., *Marriage and Divorce in Anglican Canon Law*, in *FThC Supplementum* (2016) 41-48.
- ERDŐ, P., *Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia* [cf. X. Canon Law History]
- ERRÁZURIZ, C. J., *El matrimonio como realidad jurídica natural y sacramental*, in *FTh* 5 (1994) 19-36.
- ESPOSITO, B., *La fede come requisite per la validità del matrimonio sacramentale?*, in *FThC* IV (26/18) [2015] 163-189.
- ETZI, P., *Il «ligamen» come impedimento alla vita religiosa (Can. 643 § 1, 2° CIC) e sua dispensa alla luce dell'odierna comprensione del rapporto matrimonio – vita consacrata* [cf. XV. Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life]
- FERENCZY, R. – SZUROMI, SZ. A., *Die kirchliche Ehe als staatlich anerkannter Ehebund? – Kritische Bemerkungen aus rechtsgeschichtlicher, zivil- und kirchenrechtlicher Sicht*, in *FC* 6 (2003) 101-112.
- GAJDA, E., *Nature of mixed marriage licence*, in *FC* 2 (1999) 203-215.
- GALLARO, G. – SLACHAS, D., *The “ritus sacer” of the Sacrament of Marriage in the Byzantine Churches*, in *FC* 11 (2008) 135-158.
- GALLARO, G. D., *Oikonomia and Mariage Dissolution in the Christian East*, in *FC* 11 (2008) 97-124.
- GEFAELL, P., *Matrimonio misto ed ascrizione ecclesiastica dei propri figli: una questione riaperta? Riflessioni su alcune considerazioni recenti*, in *FC* 12 (2009) 153-166.
- GÜTHOFF, E., *I diritti al consenso ed all'ascolto a norma del can. 934 del CCEO e del can. 127 del CIC*, in *FC* 2 (1999) 95-104.
- KAPTIJN, A., *Divorce et remarriage dans l'Eglise Orthodoxe*, in *FC* 2 (1999) 105-128.
- KOWAL, J., *Casa efficiens del matrimonio, con uno special riguardo al dibattito nel contest del CCEO*, in *FC* 4 (2001) 239-251.
- KOWAL, W., *Norms for preparing the process for the dissolution of the matrimonial bond in favour of the faith*, in 8 (2005) 89-118.
- KROCZEK, P., *Does obligatory canonical form of marriage contribute to salus animarum?*, in *FC* 12 (2009) 23-30.
- KRUKOWSKI, J., *Il matrimonio canonico con gli effetti civili (art. 10 del concordato tra la Santa Sede e la Repubblica di Polonia)*, in *FC* 2 (1999) 185-201.
- KRZYWDA, J., *La famille – l'Eglise familiale en tant que postulat et consequence de l'alliance matrimoniale*, in *FTh* 10 (1999) 67-80.
- KUMINETZ, G., *Alcune osservazioni sui titoli di competenza nelle cause di nullità matrimoniale con particolare riferimento ai punti 3 – 4. del can. 1673*, in *FC* 3 (2000) 263-280.
- KUMINETZ, G., *Die kanonische Form im lateinischen und orientalischen Kodex*, in *FTh* 16 (2005) 109-124.
- KUMINETZ, G., *I rapporti fra lo stato e la Chiesa Cattolica e la celebrazione del matrimonio*, in *FC* 8 (2005) 137-149.
- KUMINETZ, G., *L'attualità della forma giuridica della celebrazione del matrimonio*, in *FC* 7 (2004) 279-295.
- KUMNIETZ, G., *Il contenuto dello ius connubii e lo stesso ius come scelta libera nello stato matrimoniale*, in *FC* 12 (2009) 167-207.
- MANZAÑARES, J., *La forma canonica nei matrimony misti: problem giuridico-pastorali*, in *FC* 4 (2001) 207-215.
- MARTÍN DE AGAR, J. T., *Norme delle conferenze episcopali sul matrimonio misto*, in *FC* 4 (2001) 217-238.

- MORÁN BUSTOS, C. M., *La reforma del proceso de nulidad del Papa Francisco: el proceso «Brevior» ante el obispo diocesano*, in *FThC V* (27/19) [2016] 201-259.
- MUNTEAN, I. V., *La celebrazione del matrimonio misto tra greco-cattolico e ortodossi in Romania*, in *FC 4* (2001) 263-267.
- NAVARRETE, U., *Matrimonio e famiglia: due istituzioni complementari*, in *FTh 5* (1994) 5-18.
- PAPATHOMAS, G. D., *An open ecclesial communitarism: dispar-mixed marriages and adult conversions*, in *FC 8* (2005) 151-161.
- PAPEŽ, V., *Die Ehe der getauften Nichtglaubenden – Ein theologisch-juristisch-pastorales Problem in der Kirche heute*, in *FC 2* (1999) 297-311.
- PAPEŽ, V., *Lo scioglimento del matrimonio non sacramentale “in favorem fidei” – Nuove norme della Congregazione per la Dottrina della Fede del 30 aprile 2001*, in *FC 6* (2003) 41-56.
- PRIMETSHOFER, B., *Die Fähigkeit zum Ehekonsens nach Kanonischem Recht*, in *FTh 6* (1995) 5-32.
- SAJE, A., *La preparazione del can. 1098 del CIC/1917 sulla forma straordinaria della celebrazione del matrimonio dall’inizio dei lavori della codificazione Piano – Benedettina del 1904*, in *FC 7* (2004) 119-138.
- SAJE, A., *Lo sviluppo della forma della celebrazione del matrimonio nella Chiesa occidentale e nella Chiesa orientale nel caso in cui manca l’assistente competente*, in *FC 10* (2007) 71-85.
- SZABÓ, P., *Forma canonica dei matrimoni misti CIC/CCEO*, in *FC 4* (2001) 253-261.
- SZABÓ, P., *La competenza del vescovo eparchiale per la sanazione in radice del matrimonio*, in *FC 1* (1998) 151-162.
- SZUROMI, SZ. A., *An Outline of the History of Canonical Prescriptions Regarding Marriage in the Church* [cf. X. Canon Law History]
- TAVANI, A. P., *Secolarizzazione della società e nullità matrimoniali*, in *FC 13-14* (2010-2011) 161-174.
- TINTI, M., *La rilevanza del battesimo per la sacramentalità del matrimonio* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- UJHÁZI, L., *Nuptial Prohibitions in the Current Code of Canon Law (Can. 1071)*, in *FThC IX* (31/23) [2020] 163-176.
- WALSH, S., *A sacramental theology of the family: the unity and harmony of the sacramental order* [cf. VIII. Pastoral Theology]
- ZUBERT, B. W., *Error in persona und error in qualitate personae* (c. 1097 § 1-2 CIC 1983), in *FTh 7* (1996) 33-58.
- ZVOLENSKÝ, S., *Der “dolus” nach dem kanonischen Eherecht*, in *FTh 7* (1996) 83-116.

## XIX. FURTHER CONSECRATIONAL AND SACRAMENTAL ACTS

- ERDŐ, P., *Die Reliquienverehrung im Kirchenrecht* [cf. VII. Liturgy]
- SZUROMI, SZ. A., *On Preparation for Death in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> Centuries in Light of Contemporaneous Ecclesiastical Discipline* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *The systematic development of the liturgy of hours during the first centuries – based on the Jewish and Christian tradition* [cf. VII. Liturgy]
- UJHÁZI, L., *Il Ruolo e la collocazione delle benedizioni nelle Chiesa e nell’ordinamento canonico*, in *FTh 20* (2009) 271-293.

## XX. TEMPORARY GOODS OF THE CHURCH

- ABBASS, J., *Alienating Ecclesiastical Goods in the Eastern Catholic Churches*, in *FC* 5 (2002) 125-148.
- ARTNER, P., *The remuneration of diocesan clerics*, in *FC* 12 (2009) 7-22.
- MARTENS, K., *Hierarchical recourse as a dialogue between particular church and universal Church? Difficultes, challenges and opportunities*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 77-104.
- NEDUNGAT, G., *Who is to administer Church property?*, in *FC* 4 (2001) 117-133.
- PREE, H., *Grundfragen des Rechts und der Verwaltung – kirchlichen Vermögens (II)*, in *FTh* 10 (1999) 5-36.
- PREE, H., *Grundfragen des Rechts und der Verwaltung – kirchlichen Vermögens (I)*, in *FTh* 9 (1998) 49-70.

## XXI. CANONICAL PENAL LAW

- ARTNER, P., *Psychical imputability and punishability in the current penal system of the Canon Law*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 227-240.
- ARTNER, P., *The canonical protection of the dignity of the sacrament of penance in the penal law* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- ARTNER, P., *The variety and necessity of warnings before the application of a penalty*, in *FC* 8 (2005) 221-227.
- ASTIGUETA, D. G., *Circostanze aggravanti della pena: Alcune prescrizioni*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 173-194.
- BORRAS, A., *Le role du précepte penal dans le droit en vigueur*, in *FC* 7 (2004) 209-224.
- CITO, D., *Interpretazione ed applicazione delle circostanze attenuanti: questioni aperte*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 195-208.
- ERDŐ, P., *E' peccato grave ogni delitto canonico?*, in *FThC* I (23/15) [2012] 131-138.
- FARIS, J. D., *Penal law in the Catholic Churches: A comparative overview*, in *FC* 2 (1999) 53-93.
- HAERING, S., *Joseph Hollweck und sein Werk "Die kirchlichen Strafgesetze" anmerkungen anlässlich der anstehenden Reform des kirchlichen Strafrechts*, in *FThC* VI (28/20) [2017] 209-226.
- LEFKÁNITS, GY., *Observations sur le canon 1312 §3, et le canon 1339 §§1-3 – Note Neuves –*, in *FThC* Supplementum (2016) 183-190.
- LEFKÁNITS, GY., *Quelques observations sur les remèdes pénaux*, in *FC* 7 (2004) 239-244.
- SCICLUNA, CH. J., *Clerical rights and duties in the jurisprudence and praxis of the Congregation of the Doctrine of the Faith on Graviora delicta*, in *FC* 10 (2007) 271-281.
- SZABÓ, P., *The Penal Legality and Guarantees of Self-Defense in Canon Law: CIC/CCEO*, in *FThC* Supplementum (2016) 191-198.
- SZUROMI, SZ. A., *Historical development of the aggravating and extenuating circumstances in the canonical penal law* [cf. X. Canon Law History]
- SZUROMI, SZ. A., *The effect of Pope Benedict XIV's canonical works on the ecclesiastical process law* [cf. X. Canon Law History]
- VENTURA, M., *Peine, conflit et mediation*, in *FC* 7 (2004) 225-237.

**XXII. CANONICAL PROCESSES**

- ARROBA CONDE, M. J., *Apertura verso il processo amministrativo di nullità matrimoniale?*, in *FC* 6 (2003) 223-230.
- BIRHER, N., *Die Communio als Grund der richterlichen Entscheidung in dem Kirchenrecht*, in *FC* 6 (2003) 113-120.
- DA COSTA GOMES, M. S., *Le norme extra-codiciali di Papa Francesco afferenti alle tematiche dei libri VI e VII del CIC 1983*, in *FThC* IX (31/23) [2020] 261-317.
- DANEELS, F., *Alcune osservazioni sul processo penale canonico e la sua efficacia*, in *FC* 7 (2004) 197-207.
- DANEELS, F., *Several competences, but one sole dicastery: the supreme tribunal of the Apostolic Signatura* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]
- DUDA, J., *La formazione, nomina e rimozione dei giudici ecclesiastici*, in *FC* 3 (2000) 241-262.
- ESPOSITO, B., *Le radici del diritto natural alla difesa nell'insegnamento e nella disciplina recente della Chiesa Cattolica* [cf. XVI. Teaching Mission of the Church]
- GARCÍA MARTÍN, J. – GALLUCCI, N., *La potestà dei giudici e dei tribunali e il suo esercizio secondo il can. 135, §3*, in *FC* 11 (2008) 37-76.
- GARCÍA MARTÍN, J., *Gli atti giuridici della discussione, della redazione e dell'approvazione della sentenza da parte del tribunale collegiale diocesano (cann. 1609-1610)*, in *FC* 13-14 (2010-2011) 101-140.
- GERINGER, K-TH., *Die Parteibeistände (cc. 1481-1490 CIC)*, in *FC* 6 (2003) 231-238.
- GROCHOLEWSKI, Z., *Il minister del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nell'amministrazione della giustizia nella Chiesa* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]
- GROCHOLEWSKI, Z., *Il servizio d'amore nell'attività giudiziaria nella Chiesa*, in *FC* 4 (2001) 7-19.
- HÁRSFAI, K., *Giudice ecclesiale del XXI secolo*, in *FC* 6 (2003) 239-245.
- HÁRSFAI, K., *Il diritto alla difesa nel processo di nullità matrimoniale dopo la Dignitas Connubii*, in *FThC* I (23/15) [2012] 217-228.
- KENNEDY, J., *La mens della CDF nell'autorizzare un processo extragiudiziale e l'iter successive*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 273-280.
- MARINI, F., *The adjudication of interritual marriage cases in the tribunal*, in *FC* 2 (1999) 231-266.
- MORÁN BUSTOS, C. M., *La reforma del proceso de nulidad del Papa Francisco: el proceso «Brevior» ante el obispo diocesano* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- MÜLLER, M., *Die Berufung im kanonischen Prozessrecht*, in *FTh* 18 (2007) 147-170.
- PAPEŽ, V., *Lo scioglimento del matrimonio non sacramentale "in favorem fidei" – Nuove norme della Congregazione per la Dottrina della Fede del 30 aprile 2001* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- PULTE, M., *Die Instruktion des päpstlichen Rates zur Interpretation der Gesetzestexte Dignitas Connubii vom 25.1.2005 – die neue Epo zum CIC/1983*, in *FC* 8 (2005) 119-135.
- RIPA, A., *Le procedure amministrative della Congregazione per il Clero per l'applicazione delle facoltà speciali*, in *FThC* VIII (30/22) [2019] 259-272.
- SCHÖCH, N., *Das Erlöschen der Rechtshängigkeit wegen Untätigkeit der Parteien*, in *FC* 3 (2000) 215-240.

## XXIII. EASTERN CANON LAW

- ABBAS, J., *Comparing the consecrated life in the Latin and the Eastern Codes* [cf. XV. Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life]
- ALFEYEV, H., *Das Prinzip des "kanonischen Territoriums" in der orthodoxen Tradition*, in *FC* 8 (2005) 253-264.
- BECKET SOULE, W., *Hermits in Current Eastern Catholic Legislation: CCEO cc. 481-485* [cf. XV. Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life]
- CEFALLIA, I., *L'istituzione dei seminari e dei vescovi ordinanti di rito Greco per I fedeli orientali dell'Italia meridionale (sec. XVIII)* [cf. X. Canon Law History]
- CEFFALIA, I., *«I sinodo intereparchiali» strutture di coordinamento delle tre circoscrizioni ecclesiastiche bizantine d'Italia* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]
- CONDORELLI, O., *Coesistenza di comunità di rito diverso nel medesimo territorio: principi canonici e frammenti di esperienze* [cf. X. Canon Law History]
- COPPOLA, R., *Territorialità e personalità nel diritto interconfessionale*, in *FC* 4 (2001) 53-74.
- ERDŐ, P., *Disciplina penitenziale interrituale (interecclesiale) nella Chiesa Cattolica*, in *FC* 3 (2000) 43-52. [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- ERDŐ, P., *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- ERDŐ, P., *War die Kodifikation des Katholischen Ostkirchenrechts eine latinisierung?*, in *FTh* 11 (2000) 45-54.
- FARIS, J. D., *Territory and the Eastern Catholic Experience in the United States*, in *FC* 5 (2002) 51-58.
- FELDHANS, V., *Der Conventus Hierarcharum plurium Ecclesiarum sui iuris (can. 322 CCEO)*, in *FC* 9 (2006) 177-193.
- FÜRST, C. G., *Ostkirche(n) – Ritus (Riten) – Ostkirchenrecht*, in *FTh* 6 (1995) 33-52.
- GAJDA, E., *Nature of mixed marriage licence* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- GALLARO, G. – SLACHAS, D., *The "ritus sacer" of the Sacrament of Marriage in the Byzantine Churches* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- GALLARO, G. D., *Oikonomia and Mariage Dissolution in the Christian East* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- GARUTI, A., *Origine e natura dei patriarcati* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]
- GEFAELL, P., *Foundations and limits of oikonomia in the Oriental tradition*, in *FC* 3 (2000) 101-115.
- GEFAELL, P., *Il diritto particolare nell'attuale Sistema del diritto canonico*, in *FC* 10 (2007) 179-196.
- GEFAELL, P., *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]
- GEFAELL, P., *L'ecclesiologia eucaristica e il Primato del vescovo di Roma* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- GEFAELL, P., *Matrimonio misto ed ascrizione ecclesiastica dei propri figli: una questione riaperta? Riflessioni su alcune considerazioni recenti* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- GEFAELL, P., *Metodologia dell'insegnamento del diritto canonico orientale ai latini*, in *FC* 4 (2001) 167-173.



- GENNADIOS OF SASSIMA, *The Canonical Status of the Ecumenical Patriarch in the Canonical Order of the Orthodox Churches: Nature and Extension of its Authority*, in *FC* 5 (2002) 267-278.
- GÜTHOFF, E., *I diritti al consenso ed all'ascolto a norma del can. 934 del CCEO e del can. 127 del CIC* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- GÜTHOFF, E., *Resconto sullo stato di insegnamento del diritto canonico orientale in Germania* [cf. XVI. Teaching Mission of the Church]
- HORVÁTH, T., *Fonti e 'ius particulare' della Chiesa Greco Cattolica d'Ungheria*, in *FC* 10 (2007) 197-203.
- IVANCSÓ, I., *L'histoire de la confirmation dans l'Église grecque catholique* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- KAPTIJN, A., *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Important Questions*, in *FC* 1 (1998) 177-179.
- KAPTIJN, A., *Divorce et remariage dans l'Église Orthodoxe* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- KOWAL, J., *Casa efficiens del matrimonio, con uno special riguardo al dibattito nel contest del CCEO* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- KOWAL, J., *Contributo di Felice M. Capello al diritto canonico orientale*, in *FC* 10 (2007) 7-15.
- KUMINETZ, G., *Die kanonische Form im lateinischen und orientalischen Kodex* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- LE TOURNEAU, D., *Le caractère personnel et territorial de la potestas des Patriarches Orientaux*, in *FC* 5 (2002) 85-94.
- LODA, N., *I sacramenti dell'iniziazione cristiana tra CIC e CCEO nella missione e nell'evangelizzazione da parte della Chiesa* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- LODA, N., *La formula sicut pater et caput relative al Patriarca nel c. 55 CCEO e le sue implicanze giuridiche*, in *FC* 5 (2002) 107-124.
- LODA, N., *Le indulgenze e le chiese dell'oriente* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- LODA, N., *Tradizione, cultura e storia nelle chiese sui iuris: il rapport con I cc. 27 – 28 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* [cf. X. Canon Law History]
- LORUSSO, L., *Il Codice dei Canonici delle Chiese Orientali e il diritto concordatario. Commento a un canone (can. 4)*, in *FC* 9 (2006) 157-176.
- LORUSSO, L., *Il rapporto del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali con le prescrizioni dei libri liturgici comment al can. 3 del CCEO* [cf. VII. Liturgy]
- MANZANAÑARES, J., *La forma canonica nei matrimoni misti: problem giuridico-pastorali* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- MARINI, F., *The adjudication of interritual marriage cases in the tribunal* [cf. XXII. Canonical Processes]
- MARTI, F., *The Legislative Power of the Council of Hierarchs in the Metropolitan Church sui iuris* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]
- MUNTEAN, I. V., *La celebrazione del matrimonio misto tra greco-cattolico e ortodossi in Romania* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- OKULIK, L., *Significat e limiti della definizione di Chiesa sui iuris*, in *FC* 12 (2009) 67-94.
- PARLATO, V., *Il problema della validità dei sacramenti amministrati da eretici e scismatici, in alcune fonti orientali del IV e V secolo* [cf. X. Canon Law History]

- PREE, H., *Die politische und gewerkschaftliche Betätigung geistlicher Personen im CIC (1983) und im CCEO (1990)* [cf. XIII. Christ Faithful]
- PREE, H., *Questioni interrituali e intereclesiali nell'amministrazione Dei sacramenti* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- RUYSSSEN, G., *Forme istituzionali di collaborazionale, ieri ed oggi*, in *FC* 12 (2009) 95-118.
- RUYSSSEN, G., *Les positions des Eglises/Communautés ecclésiales en matière de communication in sacris dans l'eucharistie* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- SAJE, A., *Lo sviluppo della forma della celebrazione del matrimonio nella Chiesa occidentale e nella Chiesa orientale nel caso in cui manca l'assistente competente* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- SALACHAS, D., *Conciliarità e autorità nella Chiesa* [cf. XI. Theology of Canon Law]
- SALACHAS, D., *Il sacramento della penitenza nella tradizione canonica orientale e problematiche intereclesiali* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- SALACHAS, D., *Le novità del CCEO a proposito del Primato romano (il rapporto tra Romano Pontefice – Patriarca)* [cf. XIV. Hierarchical Structure of the Church]
- SZABÓ, P., *Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'«Ecclesia sui iuris*, in *FC* 6 (2003) 157-213.
- SZABÓ, P., *Diritto particolare e coordinazione interordinamentale*, in *FC* 10 (2007) 167-178.
- SZABÓ, P., *Forma canonica dei matrimoni misti CIC/CCEO* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- SZABÓ, P., *I libri liturgici orientali e la Sede Apostolica* [cf. VII. Liturgy]
- SZABÓ, P., *La competenza del vescovo eparchiale per la sanazione in radice del matrimonio* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]
- SZABÓ, P., *La validità del battesimo amministrato da un pagano nelle discipline delle Chiese orientali* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]
- SZABÓ, P., *Le università nel CCEO. Le facoltà ecclesiastiche nell'opera della trasmissione delle tradizioni orientali: ruolo e prospettive*, in *FC* 9 (2006) 257-265.
- SZABÓ, P., *Opinioni sulla natura delle «chiese sui iuris» nella canonistica odierna*, in *FTh* 7 (1996) 235-247.
- SZABÓ, P., *Orientalisches Kirchenrecht in Ungarn im XX. Jahrhundert (I) Kirchenrechtliche Tätigkeit von György Pap*, in *FC* 2 (1999) 267-275.
- SZABÓ, P., *Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa Greco-Cattolica d'Ungheria*, in *FC* 4 (2001) 93-116.
- SZABÓ, P., *Pubblicazioni sul diritto canonico orientale*, in *FC* 4 (2001) 181-201.
- SZABÓ, P., *The Penal Legality and Guarantees of Self-Defense in Canon Law: CIC/CCEO* [cf. XXI. Canonical Penal Law]
- SZOTYORY-NAGY, Á., *Attualità di Georgio Vasilievich Florovsky*, in *FTh* 18 (2007) 245-260.
- TROIANOS, S. N., *Die Entwicklung und der aktuelle Stand des kanonischen Rechts und der Kanonistik in der griechischen Orthodoxie*, in *FC* 5 (2002) 19-28.
- VASIL', C., *Chiese Orientali Cattoliche nella ecclesiologia e nel diritto della Chiesa Cattolica* [cf. VI. Dogmatic Theology]
- VASIL', C., *Le indulgenze e le chiese orientali ortodosse* [cf. XVII. Consecrational Mission of the Church (except Marriage)]



VASIL', C., *Modificazioni nell'estensione della potestà dei Patriarchi identificazione dei limiti della loro competenza amministrativa secondo il CCEO*, in *FC* 5 (2002) 293-303.

Žužek, I., *Der Beitrag von Carl Gerold Fürst zur revision des CICO* [cf. X. Canon Law History]

#### XXIV. ECCLESIASTICAL LAW

BERTOLINO, R., *L'obiezione di coscienza nello Stato e nella Chiesa*, in *FTh* 5 (1994) 37-52.

BUSSO, A. D., *Il patronato regio spagnolo e il suo influsso in America*, in *FTh* 7 (1996) 197-218 [cf. IV. Church History]

DURAND, J-P., *Die Trennung zwischen Kirche und Staat*, in *FTh* 6 (1995) 63-72.

ERDŐ, P., *Das neue ungarische Staatskirchenrecht un die Vereinbarung zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Ungarn*, in *FTh* 10 (1999) 121-154.

ERDŐ, P., *Das oberste Patronatsrecht der ungarischen Könige in der Forschung von Vilmos Fraknoi* [cf. IV. Church History]

ERDŐ, P., *Die Ordensleute und die Sozialversicherung in Ungarn*, in *FTh* 6 (1995) 93-110.

ERDŐ, P., *Il concordato in Europa*, in *FC* 4 (2001) 45-52.

ERDŐ, P., *La Place de l'Eglise Catholique Romaine dans le societe hongroise et son rapport juridique avec l'etat*, in *FTh* 13 (2002) 11-22.

ERDŐ, P., *Le rapport entre l'Eglise et l'Etat dans la théologie de l'Eglise Catholique*, in *FTh* 21 (2010) 7-20.

ERDŐ, P., *Leggi ingiuste e libertà religiosa*, in *FThC* III (25/17) [2014] 9-18.

ERDŐ, P., *Libéralisation de la société civile et responsabilité de l'Église catholique en Hongrie*, in *FTh* 7 (1996) 5-20.

FERENCZY, R. – SZUROMI, Sz. A., *Die kirchliche Ehe als staatlich anerkannter Ehebund? – Kritische Bemerkungen aus rechtsgeschichtlicher, zivil- und kirchenrechtlicher Sicht* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]

GÜTHOFF, E., *Der vor dem Staat erklärte Austritt aus der Kirche in Deutschland angesichts von Entscheidungen und Verlautbarungen aus dem Jahr 2012*, in *FThC* II (24/16) [2013] 239-250.

KRUKOWSKI, J., *Il matrimonio canonico con gli effetti civili (art. 10 del concordato tra la Santa Sede e la Repubblica di Polonia)* [cf. XVIII. Canonical Matrimonial Law]

KRUKOWSKI, J., *The Issues of the Negotiations of Concordats*, in *FTh* 9 (1998) 19-32.

KUMINETZ, G., *Aktualität der tomistischen Staatsidee* [cf. V. Christian Philosophy]

LORUSSO, L., *Il Codice dei Canonici delle Chiese Orientali e il diritto concordatario. Commento a un canona (can. 4)* [cf. XXIII. Eastern Canon Law]

MENDL, H., *Ethikunterricht in Deutschland*, in *FTh* 15 (2004) 69-94.

RENCSEK, I., *Die rechtlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Rumänien*, in *FTh* 6 (1995) 149-160.

SCHWENDENWEIN, H., *Church and state in Austria*, in *FTh* 5 (1994) 53-62.

SZUROMI, Sz. A., *An overview on the international relations of the Holy See since the 'Roman question' until 1967, correlated with the first codification (1917)* [cf. IV. Church History]

SZUROMI, Sz. A., *Outlines of the medieval concordatary Law between 1122 and 1418* [cf. IV. Church History]

- SZUROMI, Sz. A., *Relación Iglesia – Estado: sobre los concordatos iglesia-estado en diversos países de la Europa Oriental (entre 1990 y 2019)*, in *FThC VIII* (30/22) [2019] 109-119.
- SZUROMI, Sz. A., *The changes of modern era relation of Church and state in Europe*, in *FC 8* (2005) 65-77.
- SZUROMI, Sz. A., *The religious dimension of education as one of the primary principles of religious freedom based on human dignity* [cf. XVI. Teaching Mission of the Church]
- TAWIL, E., *Eglise catholique, Saint-Siège et Etat de la Cité du Vatican: une, deux ou trois personnes juridiques de droit international?*, in *FC 11* (2008) 125-134.

## NOTITIAE 2020

### *Ex vita Facultatis*

R.D. Attila PUSKÁS, professor ordinarius a Senatu Academico Facultatis Theologicae per biennium decanus electus est, quam electionem Santa Sedes confirmavit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Reverendum Dominum Christianum VINCZE professorem extraordinarium cathedrae Philosophiae christianae, obtento Decreti nihil obstat ex parte Congregationis competentis, professorem ordinarium nominavit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Reverendum Dominum Ladislaum GÁJER professorem extraordinarium cathedrae Historiae Philosophiae nominavit.

Sac. Josephus TÖRÖK, professor emeritus facultatis nostrae, die 24 ianuaris 2020 mortuus est. Requiescat in pacem.

Sac. Paulus BOLBERITZ, professor emeritus facultatis nostrae, die 25 octobris 2020 mortuus est. Requiescat in pacem.



**SERIES ET PERIODICA  
CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA  
COMMUTATA**

*Acta* (Bratislava)  
*Aloisianum* (Trnava)  
*Analecta Cracoviensia* (Kraków)  
*Anales de la Facultad de Teología* (Santiago)  
*Anales Valentinus, Revista de Filosofía y Teología San Vicente Ferrer*  
(Valencia)  
*Angelicum* (Roma)  
*L'Année Canonique* (Paris)  
*Antonianum* (Roma)  
*Anthropotes* (Città del Vaticano)  
*Anuario Argentino de Derecho Canónico* (Buenos Aires)  
*Apollinaris* (Roma)  
*Apulia Theologica* (Bologna)  
*Archiv für katholisches Kirchenrecht* (München)  
*Asprenas, Rivista di scienze teologiche* (Napoli)  
*Athanasiana* (Nyíregyháza)  
*Atualidade Teológica Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro)  
*Archivo Teologico Torinese* (Torino)  
*Bobolanum* (Warszawa)  
*Bogoslovni vestnik* (Ljubljana)  
*Bogoslovska Smotra. Ephemerides Theologicae Zagradiensis* (Zagreb)  
*Burgense. Collectanea scientifica* (Burgos)  
*Caietele Institutului Catolic* (Bucuresti)  
*Canon Law Abstracts* (Essex)  
*Collectanea Theologica* (Warszawa)  
*Commentarium pro Religiosis et Missionariis* (Roma)  
*Communicationes* (Città del Vaticano)  
*Credere oggi* (Padova)

*Cristianesimo nella Storia* (Bologna)  
*De processibus matrimonialibus* (Berlin)  
*Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa* (Lisboa)  
*Direito et Pastoral*, (Rio de Janeiro)  
*Ecclesia Orans* (Roma)  
*Efemérides mexicana* (Mexico Tlalpan)  
*Estudios de Deust* (Bilboa)  
*Forum Mission* (Luzern)  
*Forum Philosophicum* (Kraków)  
*Ho Theologos* (Palermo)  
*Icade* (Madrid)  
*Indian Theological Studies* (Bangalore)  
*Instrumenta Theologica* (Leuven)  
*Irish Theological Quarterli* (Maynooth)  
*Isidorianum* (Sevilla)  
*Ius Canonicum* (Pamplona)  
*Ius Communionis* (Madrid)  
*Ius Ecclesiae* (Roma)  
*Journal of Dharma* (Bangalore)  
*Jus Matrimoniale* (Warszawa)  
*Katorikku Kenkyu. "Catholic Studies"* (Tokyo)  
*Kánonjog* (Budapest)  
*Kléronomia* (Thessaloniki)  
*L'année canonique* (Paris)  
*Melita Theologica, The Review of the Faculty of Theology and the Theology Student's Association* (Tal-Virtu'/Rabat)  
*Miltown Studies* (Dublin)  
*Nicolaus* (Bari)  
*Oecumenicum Civitas* (Livorno)  
*Old Testament Abstracts* (Washington, DC.)  
*Ökumenisches Forum* (Graz)  
*Österreichisches Archiv für Recht und Religion* (Wien)  
*Orientalia Christiana Periodica* (Roma)  
*Parerga* (Warszawa)  
*Path* (Città del Vaticano)  
*Philippiniana Sacra* (Manila)  
*Proyección* (Granada)  
*Quaderni di diritto ecclesiale* (Milano)  
*Quaderni Teologici* (Brescia)  
*Revista Catalonia de Teologia* (Barcelona)  
*Revista española de derecho canónico* (Salamanca)  
*Revue Cirkevniko Práva* (Praha)

*Revue de Droit Canonique* (Strasbourg)  
*Revue Théologique de Louvain* (Louvain-la-Neuve)  
*Revista Theologica di Lugano* (Lugano)  
*Roczniki Teologiczne* (Lublin)  
*Sacrum* (Città del Vaticano)  
*Salamanicensis* (Salamanca)  
*Salesianum* (Roma)  
*Scientia Canonica* (Santa Catarina)  
*Scripta Theologica* (Pamplona)  
*Seminarium* (Città del Vaticano)  
*St. Vladimir's Theological Quarterly* (New York, N.Y.)  
*Studia Canonica* (Ottawa, ON.)  
*Studia Theologica Transylvaniensia* (Alba Julia)  
*Studia Universitatis Babes Boyai* (Cluj-Napoca)  
*Studia Wespremiensia* (Veszprém)  
*Studium* (Madrid)  
*Studium Filosofia y Teologia* (Tucumán)  
*Synaxis* (Catania)  
*Teologia. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* (Buenos Aires)  
*Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* (Milano)  
*Teresianum* (Roma)  
*The Jurist* (Washington, DC.)  
*The Polish Journal of Biblical Research* (Kraków)  
*Theological Digest* (St. Louis)  
*Theological Studies* (Washington, DC.)  
*Theologische Berichte* (Luzern)  
*Theologische Revue* (Münster)  
*Theologisch Praktische Quartalschrift* (Linz)  
*Transversalités* (Paris)  
*Trier Theologische Zeitschrift* (Trier)  
*Vidya yoti Journal of Theological Reflection* (Delhi)  
*Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck)

Cum aliis periodicis permutatio fasciculorum praevidetur

